

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

III. ABTEILUNG: UNVERÖFFENTLICHTE ABHANDLUNGEN
VORTRÄGE – GEDACHTES

BAND 80.1
VORTRÄGE

TEIL 1: 1915 BIS 1932



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

VORTRÄGE

TEIL 1: 1915 BIS 1932



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

III. ABTEILUNG: UNVERÖFFENTLICHTE ABHANDLUNGEN
VORTRÄGE – GEDACHTES

BAND 80.1
VORTRÄGE

TEIL 1: 1915 BIS 1932



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Nach den Handschriften herausgegeben
von Günther Neumann

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2016

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.

Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder
unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen
und zu verbreiten.

Satz: post scriptum, www.post-scriptum.biz

Druck: betz-druck, Darmstadt

Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim

Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,
alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert . Printed in Germany

ISBN 978-3-465-03828-3 Kt · ISBN 978-3-465-03829-0 Ln

INHALT

I.	Frage und Urteil (10. Juli 1915)	1
II.	Über Psychologie (April 1920)	15
III.	Dasein und Wahrsein (nach Aristoteles) (1923/24) ..	55
IV.	Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (16.–21. April 1925)	103
V.	Begriff und Entwicklung der phänomenologischen Forschung (4. Dezember 1926)	159
VI.	Phänomenologie und Theologie (8. Juli 1927) I. Teil: Die nichtphilosophischen als positive Wissenschaften und die Philosophie als transzendente Wissenschaft	179
VII.	Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins (24. Januar 1929)	213
VIII.	Die heutige Problemlage der Philosophie (4. Dezember 1929 und 21. März 1930)	253
IX.	Hegel und das Problem der Metaphysik (22. und 24. März 1930)	281

X.	Vom Wesen der Wahrheit	327
	[1. Version:] Vortrag am 14. Juli 1930 in Karlsruhe .	329
	[2. Version:] Vortrag am 8. Oktober 1930 in Bremen (»Erste Ausarbeitung«)	345
	[3. Version:] Vortrag am 5. Dezember 1930 in Mar- burg a. d. L. und am 11. Dezember 1930 in Freiburg i. Br.	379
	[4. Version:] Überarbeitung an Pfingsten 1940	407
XI.	Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI (26. Oktober 1930)	429
XII.	Höhlengleichnis – Vorarbeit (um 1931)	457
XIII.	Ἀλήθεια und Höhlengleichnis (13. November 1931) ..	479
XIV.	Τὸ ψεῦδος (22. Juli 1932)	487
XV.	»Der Satz vom Widerspruch« (16. Dezember 1932) ..	517
	<i>Nachweise und Erläuterungen</i>	527
	<i>Nachwort des Herausgebers</i>	555

I. FRAGE UND URTEIL.
(10. Juli 1915)

Frage und Urteil.¹

Die bisherigen Erörterungen in Rickerts »Gegenstand der Erkenntnis« haben gezeigt, daß die Wirklichkeit als metalogisches Gebilde nicht der Gegenstand der Erkenntnis sein kann. Die Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis erhebt sich so von neuem.

Erkenntnis »besitzen« wir nur in Urteilen. So läßt sich am Ende der Gegenstand der Erkenntnis finden, wenn wir nach dem Gegenstand des Urteils fragen, also das herauszustellen suchen, »wonach wir uns [...] richten, wenn wir überhaupt urteilen« (Gegenstand² 86).

Zu diesem Zwecke wird es notwendig, das Urteil selbst zum Problem zu machen. Von vornherein wird das Urteil mit Rücksicht darauf betrachtet, daß es wahr sein soll. Es muß also untersucht werden, welche Struktur ihm im Hinblick auf den Wahrheitszweck zukommt.

Diese Struktur des Urteils wird ersichtlich, wenn man es als Antwort auf eine Frage auffaßt.

Damit glaube ich, in aller Kürze die Problemstellung gekennzeichnet zu haben, wie sie im »Gegenstand der Erkenntnis« vorliegt.

Die seit dem Erscheinen der 2. Auflage des »Gegenstands« inzwischen von Rickert veröffentlichten Aufsätze über »die zwei

¹ Rickert Seminar, 10. Juli 15.

² [Heinrich Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz. Freiburg i. B.: Druck von C. A. Wagner 1892 (Habil.-Schr. Universität Freiburg i. B.) (91 S.); ders., Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. 2., verb. und erw. Aufl. Tübingen und Leipzig: Mohr (Siebeck) 1904 (244 S.). Heidegger zitiert nach dieser 2. Auflage von 1904.]

Wege der Erkenntnistheorie«³, über »Urteil und Urteilen«⁴ und »Über logische und ethische Geltung«⁵ und das in der letzten Stunde bereits Angedeutete geben zu der begründeten Vermutung Anlaß, daß die Untersuchungen über Frage und Urteil nicht so sehr sachlich als formell in der Neuauflage⁶ eine ganz neue Gestalt erhalten werden.

Um so nicht in die Gefahr zu kommen, offene Türen einzurennen, möchte ich im folgenden das Problem »Frage und Urteil« ohne strenge Bezugnahme auf den »Gegenstand der Erkenntnis« behandeln.

Das Problem in all seinen Verzweigungen aufzurollen, ist ganz ausgeschlossen. Es sollen vielmehr nur zwei im gegenwärtigen Zusammenhang vielleicht interessierende Fragen in aller Kürze behandelt werden.

I. In welchem Sinne wird das Urteil betrachtet, wenn man es als *Antwort* auf eine Frage auffaßt, und welche Forderungen entspringen aus dieser Betrachtungsweise?

Die Antwort wird lauten müssen: Das Urteil wird als Akt betrachtet, und wenn es der Frage gegenübergestellt wird, um durch diese Gegenüberstellung seine Eigentümlichkeit herauszuheben, muß die Frage ebenso als *Akt* aufgefaßt und das Spezifische dieses Aktes namhaft gemacht werden.

³ [Heinrich Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik*. In: *Kant-Studien* 14 (1909), S. 169–228; Wiederabdruck (mit Angabe der Originalpaginierung) in: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*. Hg. und mit einer Einleitung versehen von Werner Flach und Helmut Holzhey. Hildesheim: Gerstenberg 1979, S. 449–508; Separatausgabe: Würzburg: Königshausen & Neumann 2002.]

⁴ [Heinrich Rickert, *Urteil und Urteilen*. In: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* (Hg. von Richard Kroner und Georg Mehlis) 3 (1912), S. 230–245; Wiederabdruck in: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, a.a.O., S. 509–524.]

⁵ [Heinrich Rickert, *Über logische und ethische Geltung*. In: *Kant-Studien* 19 (1914), S. 182–221.]

⁶ [Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendental-Philosophie*. 3., völlig umgearb. und erw. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1915 (456 S.). Die 3. Auflage von Rickerts »Gegenstand« war im Juli 1915 noch nicht erschienen.]

II. Ist die so eingestellte Problembehandlung für sich rein durchführbar? *Antwort:* nein, sie weist notwendig über sich hinaus und drängt dazu, Frage und Urteil auch nach ihrem Gehalt (Sinn) miteinander zu konfrontieren.

So scharf die beiden Probleme (Charakteristik der *Akte* und Charakteristik des Gehalts) theoretisch zu scheiden sind, so sehr weist eines auf das andere, und nur im Zusammenschluß beider ist eine befriedigende Lösung des Problems »Frage und Urteil« zu erwarten.

Fast immer, wenn man sich über das Wesen der Frage klarzuwerden sucht, bringt man sie in Zusammenhang mit dem Urteil. Denn dieses ist die Antwort auf eine Frage oder *kann* zum mindesten als solche aufgefaßt werden; es *muß* nicht in diesem Sinne betrachtet werden, d. h. es läßt sich eine Urteilstheorie durchführen ohne Rücksicht auf das Problem der Frage, d. h. ohne das Urteil in der Funktion als Antwort zum Problem zu machen.

Nicht dagegen läßt sich die Antwort als Antwort begreifen, ohne sie als Antwort auf eine Frage zu nehmen. Wie die Antwort die Frage als Korrelat fordert, so die Frage die Antwort. Das besagt nicht, daß mit jeder Frage auch schon die fertige Antwort verknüpft sein müsse, daß jeder vollzogenen Fragestellung die Setzung einer Antwort zeitlich unmittelbar nachfolgen müsse, – sondern: die Korrelation besagt: das ideale Wesen »Frage überhaupt« ist nur zu verstehen durch das ideale Wesen »Antwort überhaupt« und umgekehrt.

Frage und Antwort bilden so eine gewisse Einheit, sie müssen in irgendeiner Hinsicht ein gemeinsames Moment an sich tragen, das diese Zuordnung ermöglicht.

Frage und Antwort sind Akte, und als Akte sind sie mehr denn bloße psychische Realitäten, die im Bewußtseinsstrom auftauchen und wieder verschwinden. Es sind Gebilde, die etwas leisten. Es sind beides Leistungen, von denen keine als solche betrachtet vor der anderen etwas voraushat. Um das klar einzusehen, muß allerdings eine gefährliche Äquivokation vermieden werden, die in dem Ausdruck »Leistung« steckt.

»Leistung« kann einmal verstanden werden als das »Geleistete«, als Resultat der Leistung.⁷

Es kann daneben auch bedeuten: »Leisten«, als Tat, Akt, Verwirklichung der Leistung im erstgenannten Sinne des Wortes.

Als Leistungen im objektiven Sinne, d. h. ihrem Gehalt nach, sind, wie sich zeigen wird, Frage und Urteil nicht koordiniert, wohl aber als Leistungen im subjektiven Sinne als Akte.

Das Wesen eines Aktes muß in seiner Intentionalität gesehen werden. Sind Akte als Akte voneinander verschieden, dann kann ihre Verschiedenheit nur eine solche der *Intentionalität* sein (der Gerichtetheit des Subjekts auf –).

Das ist nun wieder in zweifacher Weise möglich; die Gerichtetheit als solche ist identisch dieselbe, geht aber auf *Verschiedenes*; was in einem identischen Sinn intendiert wird, wechselt von Fall zu Fall.

Oder die Gerichtetheit als solche ist verschieden, hat eine bestimmte *Qualität*.

Sollen Akte als solche in ihrer Verschiedenheit studiert werden, dann gilt es, den Blick auf die Qualitäten der Intentionen zu richten. Betrachte ich das Urteil als Antwort auf eine Frage und suche ich auf diesem Wege sein Wesen aufzuhellen, so muß es als Akt der Frage als Akt gegenübergestellt werden.

Im Interesse einer eindeutigen Lösung des Problems muß also streng vermieden werden, daß Frageakt und Fragegehalt – Urteilsakt und Urteilsgehalt promiskue gebraucht werden und das Urteil als Akt in Beziehung zur Frage als Gehalt gebracht wird, indem gesagt wird, es fehlt der Vorstellungsbeziehung der Frage gegenüber dem Urteil nur das Moment der Entscheidung (S. 95⁸).

Sobald man nun aber versucht, über die spezifischen Intentionalitäten der beiden Akte Frage und Urteil sich Klarheit zu verschaffen, sieht man sich auf den Gehalt der besagten Gebilde verwiesen, d. h. auf das, worauf sie sich richten.

⁷ *Definitionsurteil!*

⁸ [Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2. Aufl.]

Es besteht der Satz Rickerts zu Recht, daß der Leistungssinn der Akte nur vom transzendenten Gehalt her zu deuten ist.⁹

Aus Gründen, die erst am Schluß klarwerden, ist es zweckmäßig und verspricht eine größere Sicherheit, die weitere Untersuchung beim Gehalt *des Urteils* einsetzen zu lassen. Besinnt man sich jedoch auf die Mannigfaltigkeit der Theorien über die Struktur des Urteilsgehalts – an ihrer jeweiligen Bestimmung scheiden sich die Erkenntnistheorien –, dann möchte es doch nicht vorteilhaft erscheinen, von einem so problematischen Gebilde den Ausgangspunkt zu nehmen.

Allein, für das Ziel unserer Untersuchung kommt die Struktur des Urteilsgehalts (des transzendenten Sinnes) zunächst gar nicht in Frage. Wichtig ist nur, sich über die Wirklichkeitsweise des Gehalts klarzuwerden, einzusehen, daß er nicht zeitlich existiert, sondern zeitlos gilt. Er ist gegenüber dem *dynamischen* Getriebe der psychischen Vorgänge das statische Moment. Der Gehalt gilt, hat eine in sich zentrierende unsinnliche Wirklichkeit. Es ist damit gegenüber psychologistischen Verirrungen etwas eminent Bedeutsames festgestellt, im Hinblick aber auf die Lehre von der Urteilsstruktur, auf das Problem der Wahrheit, deren Verhältnis zum geltenden Sinn, bleibt es eine noch ganz allgemeine Feststellung.

Sie genügt aber, um unsere Untersuchung weiterzuführen. Denn es ist die Frage, welchen Charakter verleiht dieser geltende Urteilsgehalt dem Leistungssinn der auf ihn als geltenden gerichteten Akte. Welche Qualität kann er nur diesen Intentionalitäten geben? Es ist die des Entscheidens, Setzens. Der Leistungssinn des Urteilsaktes besagt etwas Abgeschlossenes, Fertiges, Endgültiges. Das Subjekt ist in ihnen und durch sie aller sinnhaften Spannungszustände entledigt.¹⁰

⁹ [Heinrich Rickert, Urteil und Urteilen. In: *Logos* 3 (1912), S. 241.]

¹⁰ Allgemeines über *prädikative Bestimmungen* von Akten auszumachen? Gebundenheit an bildhafte Ausdrücke entnommen aus anderen Gegenstandsgebieten.

Diese Haltgewinnung, Endgültigkeit, die das Subjekt in diesen Akten gewinnt, ist nur so möglich, daß der Gehalt, auf den sie sich fundieren, selbst in sich Halt besitzt, d. h. gilt.

Bejahung und Verneinung haben beide das identische Moment der Setzung (die Verneinung ist doch keineswegs ein Nichtsetzen). Was beide Formen der Entscheidung unterscheidet, liegt nicht an ihrer bei beiden identischen Gerichtetheit, sondern am Urteilsgehalt, der ein positiver oder negativer sein kann. Durch Bejahung und Verneinung wird also die Vorstellungsbeziehung *nicht* zu etwas gemacht, »worauf die Prädikate wahr oder unwahr anzuwenden sind«¹¹, sondern sie werden allererst mit Sinn vollziehbar, wenn der durch sie betreffbare Urteilsgehalt als geltend bzw. nichtgeltend bewußt ist.

Wohl dagegen besteht Rickerts Satz zu Recht (S. 101¹²): »Wir dürfen also behaupten, daß es nicht möglich ist, ein logisch vollkommenes Urteil zu *fällen*, ohne dabei zu bejahen oder zu verneinen.« Denn zur Urteilsfällung gehören die Akte der Entscheidung notwendig, sie besteht geradezu in diesen. Bejahung und Verneinung sind die Weisen der Aneignung, der Inbesitznahme der Erkenntnis für und durch das Subjekt.

Versuchen wir nun, denselben Weg bei der Frage zu gehen und den Leistungssinn des Frageaktes vom Fragegehalt her zu deuten. Ist nun auch bei der Frage wie beim Urteil eine »Abhängigkeit des subjektiven Verhaltens vom objektiven Gut mit Rücksicht auf die Wertgeltung zu konstatieren«? (Rickert, Über logische und ethische Geltung, S. 186¹³).

Zweifellos bezieht sich der Frageakt auf einen Fragegehalt, denn in der Frage wird immer *etwas* gefragt.

Aber dieser Fragegehalt gilt weder, noch gilt er nicht, sondern es wird gerade betreffs seiner *gefragt*, *ob* er gilt oder nicht gilt. Aber schwebt er nicht als etwas irgendwie Bestehendes dem auf

¹¹ [Heinrich Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl., S. 101.]

¹² [Heinrich Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl.]

¹³ [In: Kant-Studien 19 (1914).]

ihn gerichteten Frageakt vor? Läßt er sich nun als so gearteter und spezifisch bestehender Fragegehalt unabhängig vom Akt objektiv fassen und charakterisieren?

Wenn ich über den vom Akt abgelösten Gehalt der Frage reflektiere, so spanne ich ihn ein in Urteile, er wird ein Bestandteil von Urteilsgehalten. Dadurch verliert er doch gerade den Bezug zum Frageakt.

Und weiter: hat denn der Fragegehalt analog wie der Urteilsgehalt an sich Bestand? Bestehen Fragen, ohne daß je jemand fragt, so wie Urteile wahr sind und gelten, ohne daß sie gefällt werden?

Das Fermatsche Theorem: »Kann die Summe zweier n -ten Potenzen auch für $n \neq 2$ wieder eine n -te Potenz sein?«¹⁴ besteht doch, ohne daß aktuell die Frage gestellt wird. Aber wenn es gelöst ist, besteht es nicht mehr. Der Fragegehalt hat einen gewissen objektiven Bestand und hat ihn doch wieder nicht? Wie ist aus dieser Zwiespältigkeit herauszukommen? Mit anderen Worten: Als was ist der Fragegehalt zu charakterisieren?

Indem wir diese Fragen stellen, wird deutlich, daß der Fragegehalt als vom Akt abgelöster ein problematisches Gebilde ist, und es legt sich die Vermutung nahe, daß der Frageakt gar nicht vom Gehalt her zu deuten ist, sondern daß wir bei der Frage gerade den umgekehrten Weg einschlagen müssen und vom Frageakt erst den Fragegehalt zu bestimmen haben.

Das ist in der Tat der Fall. Und dieser Umstand erklärt auch die eigentümliche Tatsache, die sich jedem unliebsam aufdrängt, der über den abgelösten Fragegehalt zu reflektieren sucht, die Tatsache nämlich, daß einem das Wesentliche des Fragegehalts, seine bestimmte Funktion als gefragter, immer in der theoretischen Besinnung entschlüpft.

Das deutet, wie gesagt, darauf hin, daß er viel enger mit dem spezifischen Frageakt verknüpft ist als der Urteilsgehalt mit dem Urteilsakt.

¹⁴ [Vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« zu diesem Vortrag (S. 530).]

Was ist nun aber das Spezifische des Leistungssinnes des Frageaktes? Wie ist die Qualität dieser Intention zu bestimmen? Ist sie einfach oder aus mehreren Sinnmomenten zusammengesetzt, und welcher Art ist die Zusammensetzung?

Sicher ist dies Fragen kein bloßes Vorstellen – kein einfaches Meinen eines Gegenstandes. Gewiß meine ich im Fragen immer etwas; das ist aber das allgemeine Wesen jeder Intention, gehört also auch zur Frage.

Das Fragen ist aber mehr. Es ist aber noch nicht soviel wie eine Entscheidung. Also vielleicht ein bloßes Annehmen? Auch das nicht. Das Fragen ist einerseits mehr wie Annehmen und andererseits weniger. In der Annahme dokumentiert sich bereits schon eine irgendwie geartete Stellungnahme zu einem Gehalt, sie hat mit der Entscheidung einen gewissen Endgültigkeitscharakter, sie ist ein gewisser Abschluß, wenn auch nur ein vorläufiger, während das Fragen gerade etwas offenläßt; – das Fragen geht also noch nicht so weit und geht doch wieder weiter, indem es eine Tendenz auf Entscheidung bekundet. Damit ist angezeigt, daß im Leistungssinn des Frageaktes ein Sinnmoment steckt, das auf den Urteilsakt hinweist. Es ergibt sich daraus für die Gehaltscharakteristik bei der Frage die Notwendigkeit, daß der Fragegehalt auch irgendwie auf den Urteilsgehalt hingeordnet sein muß. Wir untersuchen diese Frage zunächst nicht weiter, sondern wollen die Charakteristik des Leistungssinnes noch weiterführen.

Fragend meine ich etwas, dieses Meinen ist aber durch ein gewisses Interesse *gefärbt*. In der Frage wird etwas gewollt. Also ist sie einfach ein Willensakt. Trifft das den Sachverhalt? In einem Willensakt meine ich allerdings auch etwas – ich meine etwas wiederum in einem bestimmten Sinne, in *dem* nämlich, etwas zu tun, praktisch auszuführen. Steckt dieses Sinnmoment im Fragen? Gewiß nicht. Fragen ist allenfalls eine Willenshandlung, d. h. ein praktisches Tun; das ist aber am Ende jeder Akt als Tat des Subjekts.

Der Frageakt hat nur insoweit zum Willensakt Bezug, als das Fragen mögliches Projekt des Willensaktes sein kann. Die Sub-

jekthaltung des Fragenwollens ist nicht die des Fragens selbst. Das Fragen als »Wissenwollen« zu charakterisieren, geht also nicht an. Aber vielleicht meint man mit diesem Wollen, was besser mit Wünschen ausgedrückt wird.

In der Tat wünsche ich in der Frage etwas, die Antwort. Die Frage wäre somit ein Wunschakt, so zwar, daß das Objekt des Wunsches ein ganz spezifisches ist, nämlich das Urteil. Aber ich kann ein Urteil wünschen, ohne zu fragen, ohne in der Fragehaltung zu stehen. Das Fragen ist also nicht ein bloßes Wünschen der Antwort, es ist mehr.

Das Fragen stellt etwas bereit, schafft einen Gehalt, der in der Möglichkeit stehen soll, Urteilsgehalt zu werden. In dem Schaffen dieses Gehaltes meint das Fragen ihn nicht bloß als in der besagten Möglichkeit stehend, meint ihn so des weiteren nicht bloß in der Sinnfärbung eines Wunsches, es möge über die gemeinte Möglichkeit entschieden werden, sondern es meint den Gehalt in einer Intention, in der sich die genannten Sinnmomente eigentümlich verschlingen, daß sie $1 \cdot 2 \cdot 1 \cdot [?]$ eine bestimmte »Klangfarbe« ergeben, die eigentümliche Intention, die wir eben das Fragen nennen.

Den Leistungssinn des Frageaktes derart, wie es geschehen ist, beschreibend, muß ich den vollen ungetrübten Aktsinn notwendig zergliedern, und in dieser Zergliederung kann ich nur ein Sinnmoment nach dem andern namhaft machen. Es gelingt also nie völlig, mit einem Schlag gleichsam, zu sagen, was das Fragen ist. Auch wenn ich die genannten Momente gleichsam in einem Schlag zusammen namhaft machen könnte, fehlte doch erst wieder die Angabe ihres eigentümlichen Verschlungenseins. Was das Fragen ist, läßt sich *ganz* nur *erleben*. Muß demnach eine vollständige adäquate schulgerechte Definition immer mißlingen, so dürften die herausgestellten Momente doch wichtig genug sein, um Weiteres über die Frage auszumachen.

Das Bereitstellen eines möglichen Urteilssinnes, wie ich das schöpferische Moment der Frage nennen möchte, weist darauf hin, daß die Frage ihrem eigentlichen Wesen nach in der Subjektivität

wurzelt. Das Verhältnis von Gehalt und Akt liegt bei der Frage gerade umgekehrt wie beim Urteil.

Bei diesem ist primär der Gehalt als geltender; als solchem kann ihm – muß nicht notwendig – auf der Subjektseite ein Akt der Entscheidung entsprechen. Umgekehrt ist bei der Frage primär der Akt, von ihm aus ist erst der Gehalt in seinem Bestand und in seiner Struktur bedingt. Die Frage ist als Akt nicht vom Gehalt her zu deuten, sondern umgekehrt: der Gehalt ist nur vom Aktsinn aus zu verstehen. Die Frage ist gleichsam ein reflexives, von der Subjektivität angestiftetes Gebilde. Als Bereitstellen eines möglichen Urteilssinnes muß die Frage ihrem Gehalt bereits auch eine bestimmte Struktur verleihen, die sich in ihrer Form an der des Urteils orientiert.

Aber noch in einem weiteren Sinn orientiert, mißt sich gleichsam die Frage am Urteil. Die Fragen sind zwar nicht wahr oder unwahr. Aber richtig oder unrichtig. Die Frage: »Wieviel Gramm wiegt eine Kurve zweiten Grades?« werde ich als unrichtig¹⁵ bezeichnen müssen, und ich kann das nur auf Grund einer Messung an geltenden Urteilen, als da sind: Mathematische Gegenstände sind unsinnlich, nichts Körperhaftes, nichts Wägbares. –

Das Wunschmoment im Aktsinn der Frage bringt es mit sich, daß die Frage etwas Unabgeschlossenes, [ein] über sich selbst hinausweisendes Gebilde ist; sie hat in sich keinen eigenen Halt, so daß man nicht mit Unrecht sagt, eine Frage »schwebt«. Die Frage ist ein teleologisches Gebilde.

Die Urteilsakte der Entscheidung geben dem Subjekt eine gewisse Vollendung, lassen es durch das Leben im transzendenten geltenden Urteilssinn zur Ruhe kommen, »heben es gleichsam auf«.

Fragend dagegen lebt das Subjekt in einem gewissen Spannungszustand; es strebt nach Vollendung, Ruhe in der Antwort.

¹⁵ richtig *kein thetisches Moment*

Alternative *was einer von der Frage hält* (das kann richtig oder unrichtig sein)

Die allerletzten

Das Gesagte ist aus einer größeren Untersuchung über die Frage herausgenommen; es wurden im Vorstehenden nur einige Gesichtspunkte herausgegriffen, die vielleicht im Zusammenhang mit dem Gegenstand ein gewisses Interesse haben.

Manche wichtige Probleme sind gar nicht berührt: so das Verhältnis von Frage und Zweifel, von Frage und Wahrscheinlichkeit, Frage und Evidenz, die Strukturprobleme der Frage (Subjekt, Prädikat, Kopula), Positivität und Negativität in der Frage, die einzelnen Frageformen: Entscheidungs- und Erzeugungsfragen –

Es soll darüber an anderer Stelle ausführlich gehandelt werden.

II. ÜBER PSYCHOLOGIE

(April 1920)

Über Psychologie. (April 1920)

*Einleitung.*¹ [19]

Thema.

- I. Die Krisis der Psychologie als Wissenschaft. [21]
 1. Die Lage der Psychologie und ihre wissenschaftlichen Ansprüche. [22]
 - a) Kurze Betrachtung ihrer jüngsten Entwicklung im 19. Jahrhundert. [22]
 - b) Psychologie und die Geisteswissenschaften. [25]
 - c) Psychologie und Philosophie. [26]
 2. Das Verhalten der Geisteswissenschaften und Philosophie diesen Ansprüchen gegenüber. [26]
 - a) Die [Haltung] der Geisteswissenschaften. [26]
 - b) Von seiten der Philosophie. [28]
 3. Worin die Krisis eigentlich besteht.
Grundmotiv der Verwirrung.
Verkehrung eines echten Motivs. [29]
- II. Möglichkeit und Gestalt der radikalen und echten Problemstellung.² [31]
 1. Prinzipielles über Sinngeneses von Wissenschaft. [33]
 2. Grunderfahrung und abgehobene faktische Lebenserfahrung. [37]
 3. Grunderfahrung der Selbstwelt und die Richtung der Sachgebietsausformung – Psychische Phänomene. [44]

¹ [Die folgende Gliederung ist auf der rechten Seite des ersten Blattes von Heideggers Manuskript ergänzt. Die jeweiligen Gliederungspunkte a), b) und c) fehlen hier und wurden vom Herausgeber wörtlich aus dem ausgeführten Text übernommen.]

² Gegen den Grundirrtum vorgehen als lasse sich Psychologie durch Abgrenzung gegen Naturwiss[enschaft] oder ähnl[iches] gewinnen – damit ist Verdinglichung schon vorgrifflich gesetzt.

III. Aus der konkreten Problematik und Methodik der Psychologie; ihre prinzipielle Stellung.³

[45]

1. Grundphänomene und Grundbegriffe und materiales Apriori.
2. Methoden.
3. Verhältnis zur Philosophie.

[Einleitung.⁴]

Also nicht ein bestimmtes konkretes Kapitel *aus* der Psychologie – Psychologie des Willens, Psychologie der Denkvorgänge, Psychologie der Gefühlserlebnisse, Psychologie der religiösen Bewußtseinserscheinungen, Psychologie des sozialen Lebens, Psychologie der Reklame –, sondern über die Psychologie als Ganzes; über die Wissenschaft »Psychologie«, über ihren Gegenstand und die Weise der Bearbeitung dieses Gegenstandes – die psychologische Methode.

So scheint die Fragestellung klar und eindeutig. Es wird also darauf ankommen, den Gegenstand der Psychologie zu definieren, das Eigentümliche dieses Gegenstandes heraus[zu]heben und diesem Eigentümlichen des Gegenstandes entsprechend die Art der wissenschaftlichen Erforschung und Bearbeitung [zu] bestimmen – was alles in festen geordneten Leitsätzen vorzulegen wäre.

Aber – dieses kurze und bündige Vorgehen wäre 1. unwissenschaftlich, 2. vermittelte es nur eine scheinbare Belehrung, 3. es ist an sich heute unmöglich.

Ad 1. Es ist allerdings – selbst an den eigentlichen Stätten der Wissenschaft – heute notwendig zu sagen, was wissenschaftlich ist, wo man die Wissenschaft lediglich nach ihrem Nutzwert, [ihrer] praktischen Verwendbarkeit und schnellen, bequemen Anrechnungsmöglichkeit abzuschätzen liebt. Es ist ein verbreiteter Irrtum zu meinen, eine Wissenschaft könnte man sich anlesen, auf dem Präsentierteller vorsetzen lassen. Das treibende Element jeder Wissenschaft ist das Problem, die Fragestellung, die Fragehaltung. Es bleibt wissenschaftlich wertlos, die Literatur eines ganzen Gebietes zu kennen, alle verschiedenen Meinungen und Lösungsversuche, wenn man nicht wirklich in einem Problem ge-

⁴ Das ganze Problem noch schärfer von der Destruktion an-, aus bloßer Betrachtung herausdrängen, so, daß von vornherein das Seelische (Subjekt – Bewußtsein) nicht als Sein sich gibt, sondern die *existenzielle* Grunderfahrung erreicht wird – *faktisches Leben*. Erst von da ist eine neue Motivation zu einem theoretischen Bereich, aber einem genuinen, möglich.

lebt hat, in der Fragehaltung selbst gestanden hat und die Frage als Frage erlebt hat. Wissenschaft ist also nicht Vermittlung und Anlernen von Kenntnissen. Es soll also kein Leitfaden der Psychologie vorgetragen werden, sondern: die Psychologie wird zum Problem gemacht.

Ad. 2. Das andere, sagte ich, wäre nur eine scheinbare Belehrung, der Erfolg wäre ein bloßes Wortwissen; Sie verfügten über Worte und Sätze, deren Bedeutung und Sinn Ihnen ganz vag vorschwebte oder mit denen Sie bei ehrlicher Besinnung vielleicht überhaupt keinen Sinn verbinden könnten, Sie könnten sich unter dem Gesagten »nichts Rechtes« vorstellen; und vor allem, Sie wären in dieser hilflosen Lage belassen, wo es gerade darauf ankommt, Sie in den Stand zu setzen oder mindestens den Weg zu zeigen, um die Begriffe zur anschaulichen Erfüllung zu bringen, das Gesagte und Gemeinte sich selbst konkret zu vergegenwärtigen – also kein Wortwissen, sondern Hinführung zur lebendigen Anschauung. (Ich bin mir klar darüber, daß das in den zwei Stunden recht unvollkommen gelingen wird; aber auch nur ein echter Ansatz auf dem echten Wege gilt unvergleichlich mehr als jede unterhaltsame Fütterung mit Scheinwissen.)

Ad 3. Die beiden ersten Forderungen: *Behandlung eines Problems* und echtes anschauliches Eindringen müssen nicht nur überhaupt erfüllt werden, sofern wir uns selbst geistig ernst nehmen, sondern es geht auch sachlich bei unserem Problem nicht anders. Zwar würde sich ein Psychologe vielleicht nach seiner Meinung spielend der oben gestellten Aufgabe entledigen, aber man könnte ihm zeigen, daß er auf Sand gebaut hätte.

Objektiv gesprochen: die Psychologie, so ergebnisreich und vielversprechend sie dasteht, ist in einer Krisis, die den Psychologen selbst meist noch verborgen ist und fast noch mehr den Philosophen, die in ihr meist kein Problem mehr sehen.

Was heißt: eine Wissenschaft steht in einer Krisis? Das kann besagen: sie hat in ihrem Fortgang neue Gebiete erschlossen, die bisher nicht bearbeitet waren und die nun nach ihrer inhaltlichen Beschaffenheit eine Revision der bisherigen Methoden nötig ma-

chen. Oder die Krisis kann noch einschneidender sein in der Weise, daß eine Wissenschaft ihre Grundbegriffe umformt, im Ganzen aber doch ihren Gegenstandsbereich und den Grundsinn der Methode beibehält (Relativitätstheorie in der Physik). Oder aber die Krisis kann eine radikale sein, daß sich zeigt, daß eine Wissenschaft überhaupt noch nicht zu einer eindeutigen Bestimmung ihres Gegenstandes, ihrer Grundbegriffe und Methoden gekommen ist und bislang mit prinzipiellen Unklarheiten sich forthält.

In einer Krisis dieser ganz prinzipiellen Art befindet sich heute – nach der Überzeugung der phänomenologischen Philosophie – die heutige Psychologie. Das versuche ich Ihnen zu zeigen. Aber wir wollen nicht bei der Krisis stehenbleiben, sondern das Problem selbst herausarbeiten und weiter konkrete Horizonte der Forschung aufzeigen – an Grundbegriffen und Methode. Die Vorlesung gliedert sich also:

I. Die Krisis der Psychologie als Wissenschaft.

II. Die radikale und echte Problemstellung.

III. Grundbegriffe und Methode.

Es liegt in der Sache selbst begründet, daß der Fortgang zur Eindeutigkeit der Phänomene und Bestimmtheit der Begriffe ein schrittweiser ist und daß zu Anfang bei der Vergegenwärtigung der Krisis Verschiedenes durcheinanderläuft.

Ebenso wichtig wie das Eindringen in den Sachzusammenhang bleibt die lebendige Vergegenwärtigung des methodischen Ganges, des Ansatzes vor allem und des Aufbaus. (Die Nebenabsicht, Ihnen eine konkrete Anschauung der phänomenologischen Philosophie zu vermitteln, erledigt sich so von selbst, viel sicherer als in einem bloßen Reden darüber.)

I. [Die Krisis der Psychologie als Wissenschaft.]

Die Frage ist, wie wir den ersten Punkt erledigen, eine konkrete Anschauung von der Krisis der Psychologie zu geben. Wir betrachten

1. die Lage der Psychologie
 - a) ihre eigene jüngste Entwicklung im 19. Jahrhundert und eigene Verfassung,
 - b) [ihr] Verhältnis zu den Geisteswissenschaften,
 - c) [ihr] Verhältnis zur Philosophie, } ihre geistesgeschichtliche Situation nach zwei Hauptrichtungen.
2. Das Verhalten der Philosophie und der Geisteswissenschaften diesem Anspruch gegenüber –
 - a) gewaltsame Lösungen (im Grunde keine!),
 - b) die absolute Ohnmacht dem Problem gegenüber (*Versagen sicherer Begriffsbildung und Methode*),⁵
 - c) die echten Ansätze.
3. Worin die Krisis besteht.
 (Die einander zuwiderlaufenden Tendenzen und Motive.) Mißverhältnis der Grundeinstellung und der prätendierten Aufgabe zwischen *Mittel* und *Ziel*. Der Anspruch auf die Rolle der Grundwissenschaft und besonders für die Geisteswiss[enschaften], prinzipiell für die Philosophie.⁶ *Letzter Grund* der Krisis: Mangel einer radikalen originalen Problematik.

Übergang: Notwendigkeit einer radikalen Problematik.

Ad 1. [Die Lage der Psychologie.]

- a) [Ihre eigene jüngste Entwicklung im 19. Jahrhundert und eigene Verfassung.]

Die Lage der Psychologie, d. h. die Richtung ihrer Forschungsarbeit, die Methoden und Erfolge, verstehen wir am sichersten aus einer kurzen Betrachtung ihrer jüngsten Entwicklung im 19. Jahrhundert. Um es vorweg zu nehmen: Die moderne Psychologie betrachtet es als ihren eigentlichen Triumph, daß sie sich

⁵ Versagen im Prinzipiellen | echte Auswege – aber

⁶ [Pfeilstrich zu oben 1. b) und c).]

zum Rang einer strengen, nach festen experimentellen Methoden arbeitenden Gesetzes- und Erfahrungswissenschaft entwickelt hat, daß sie also objektive Methoden ausgebildet und immer mehr verfeinert hat, die alle die reichen Fehlerquellen auszuschalten gestatten, die in einer Psychologie der bloß subjektiven, zufälligen, von anderen unkontrollierten und nicht kontrollierbaren Selbstbeobachtung liegen – eine Methode, die es auch verhindert, die Methode des Messens, der quantitativen, zeitlichen Bestimmung der psychischen Erfahrungen anzuwenden.

Diese Entwicklung bedeutet für die Psychologie zugleich die Befreiung von metaphysischen Theorien über die Seele und Seelensubstanz, eine Abkehr von freischwebender Spekulation. Oberstes Prinzip ist: Erfahrung – striktes Sichhalten an die reinen Tatsachen – Psychologie (Seelenlehre) »ohne Seele«, d. h. Wissenschaft von den seelischen Erscheinungen und ihrem gesetzlichen Verlauf.

Die Gesetzlichkeit von Vorgängen wird [betrachtet] und ihre Erforschung steht unter dem Prinzip: gleiche Ursachen – gleiche Wirkungen. Man geht aus von den seelischen Erscheinungen und sucht nach ihrem gesetzmäßigen ursächlichen Zusammenhang. Es ist klar, daß diese Gesetzesforschung um so sicherer geht, je einfacher zunächst die seelischen Erscheinungen sind. So ist also notwendig ein Rückgang von den komplizierten seelischen Erscheinungen zu den einfachen, zu den letzten Elementen des Seelischen, aus deren gesetzmäßigem Zusammenwirken die komplexen als Produkte sich ergeben: Ableitung der verschiedenen Tatsachenzusammenhänge aus einer begrenzten Anzahl analytisch gefundener Elemente.

Die letzten seelischen Elemente und die am leichtesten faßbaren zugleich sind die Empfindungen (Gesichts-, Gehörs-, Tast-, die Sinnesempfindungen). Sie selbst sind verursacht durch äußere Reize, die durch die Nervenbahnen im Zentralnervensystem zusammenlaufen. Die Psychologie kommt somit in einen notwendigen Zusammenhang mit der Physiologie. (*Joh. Müller*: Nemo psy-

chologus nisi physiologus.⁷⁾ Daneben läuft die Entwicklung der *Psychiatrie* (Neurologie und Psychopathologie): Erforschung des krankhaften, anomalen Seelenlebens – mit reichen Aufschlüssen.

[Hauptvertreter und Werke:]

Fechner, Psychophysik.⁸

Helmholtz, Handbuch der physiologischen Optik. 1856/66.⁹

Zur Lehre von den Tonempfindungen. 1862.¹⁰

W. *Wundt*, Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmungen.¹¹

Später Akt der schöpferischen Synthese, aus dem erst die höheren Phantasie- und Verstandesfunktionen erklärbar werden.

Ebbinghaus; Müller, Gedächtnisforschung.¹²

Külpe und seine Schule, Psychologie der Denk- und Willensvorgänge.¹³

⁷ [Vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« zu diesem Vortrag (S. 531).]

⁸ [Vgl. Gustav Theodor Fechner (1801–1887), *Elemente der Psychophysik* (2 Bde.). Leipzig: Breitkopf & Härtel 1860; ders., *In Sachen der Psychophysik*. Leipzig: Breitkopf & Härtel 1877; ders., *Revision der Hauptpunkte der Psychophysik*. Leipzig: Breitkopf & Härtel 1882.]

⁹ [H(ermann) (von) Helmholtz (1821–1894), *Handbuch der physiologischen Optik* (3 Bde.). Leipzig: Voss 1856–1867 (!).]

¹⁰ [H. Helmholtz, *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*. Braunschweig: Vieweg 1863 (!).]

¹¹ [Wilhelm Wundt (1832–1920), *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*. Leipzig und Heidelberg: Winter 1862.]

¹² [Vgl. Hermann Ebbinghaus (1850–1909), *Über das Gedächtnis. Untersuchungen zur experimentellen Psychologie*. Leipzig: Duncker & Humblot 1885; Alfred Leopold Müller, *Das Gedächtnis und seine Pflege*. Stuttgart: Kosmos (Franckh in Komm.) 1915 (in zahlreichen Auflagen erschienenen).]

¹³ [Vgl. Oswald Külpe (1862–1915), *Die Lehre vom Wille(n) in der neueren Psychologie*. Habilitationsschrift ... zu seiner ... Probe-Vorlesung: Ueber das Problem der Willensfreiheit. Leipzig: Engelmann 1888 (Habil.-Schr. Univ. Leipzig 1888); ders., *Grundriss der Psychologie, auf experimenteller Grundlage dargestellt*. Leipzig: Engelmann 1893; ders., *Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft*. Vortrag, gehalten am 19. September 1910 auf der 82. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte in Königsberg. Leipzig: Hirzel 1910; ders., *Vorlesungen über Psychologie*. Hg. von Karl Bühler. Leipzig: Hirzel 1920.]

Ad 1. b) Psychologie und die Geisteswissenschaften.

Im 19. Jahrhundert, das aus verschiedenen geistesgeschichtlichen Motiven her zur Erfahrungswissenschaft in allen Erkenntnisgebieten drängte, entwickelte sich auch unsere heutige konkrete Geschichtswissenschaft mit ihrer systematischen und strengen Quellenforschung und des Aufbaus der geschichtlichen Welt auf streng gesicherten und verbürgten Tatsachen.

Gegenstand der Geisteswissenschaft ist die menschlich-gesellschaftliche geschichtliche Wirklichkeit; mit Hegel zu sprechen: der »objektive Geist und seine Manifestationen« – die Leistungen und Schöpfungen des menschlichen seelisch-geistigen Lebens.

In der parallelen Entwicklung der Natur- und Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert blieb die Tatsache nicht verborgen, daß die Natur[wissenschaften] eine viel strengere und exaktere Methodik und Begründungsweise zur Verfügung hatten – einen höheren Grad von Wissenschaftlichkeit –, während man diese den Geisteswissenschaften nicht selten absprach und sie der Kunst und künstlerischen Gestaltung annäherte.

Mit der Ausbildung einer strengen methodischen, exakten Psychologie – Erforschung des Seelenlebens des Menschen nach seinen allgemeinsten Gesetzen – mußte sich der Gedanke nahelegen, die Geisteswissenschaften, die sich mit besonderen seelischen Leistungen und deren Entwicklung beschäftigten, dadurch wissenschaftlich erst eigentlich zu fundieren, daß man sie auf die experimentelle Psychologie aufbaute und deren Methoden, Gesichtspunkte und Ergebnisse auf die Geisteswissenschaften übertrug. Diese Tendenzen, die schon im französisch-englischen Positivismus vorbereitet waren, knüpften sich an den Namen »Karl Lamprecht«.

Also: Anspruch der modernen Psychologie, die streng wissenschaftliche Grundlage der Geistes- und Geschichtswissenschaften abzugeben und diese in strenge Bahnen zu bringen. Der Anspruch geht aber noch weiter – in das ganz Prinzipielle. Das wird zum Teil schon aus dem Gesagten leicht verständlich.

Ad 1. c) Psychologie und Philosophie.¹⁴

Schon einer rohen Kenntnis der Geschichte der Philosophie legt sich nahe das enge Verknüpftsein des Schicksals der Psychologie mit dem der Philosophie. Allerdings ist das Verhältnis nicht überall eindeutig, zuweilen so, daß die Psychologie – je nach der Auffassung derselben – aus dem Gesichtskreis der Philosophie schwindet. *Kant* – Erkenntnis-, Bewußtseinsproblem!

In der Zeit, als in den vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts die idealistische Philosophie wirkungslos wurde, eine Abkehr von der reinen Spekulation und eine Hinwendung zu den Erfahrungswissenschaften auch in der Philosophie mächtiger wurde, gewann auch die Psychologie wieder an Bedeutung. – Die Doppel- und Zwischenstellung H. Lotzes; Verdienste nach beiden Seiten; Mangel: nicht zur prinzipiellen Klarheit gekommen.

In den sechziger Jahren: zurück zu Kant; Marburger –: Wertphilosophie. [Johannes] Volkelt – [Alois] Riehl –

Daneben die Psychologie und ihre ständig wachsenden Erfolge –

Psychologie in der Erkenntnistheorie

Psychologie in der Logik – Gesetze des Denkens.

Psychologie als die Grundwissenschaft des Geistes überhaupt, Grunddisziplin der Philosophie.

Ad 2. Die Haltung der zeitgenössischen Geisteswissenschaften und der Philosophie zu diesen Ansprüchen [der Psychologie].

a) Die [Haltung] der Geisteswissenschaften.

Wenn wir die Wirkung auf die Geschichtswissenschaften abschätzen, dann zeigt sich eine fast durchgängige ablehnende Haltung von seiten der Historiker selbst. Ohne daß man prinzipiell und scharf die Gründe der Abweisung dieses Anspruchs herausstellen

¹⁴ [Vgl. Beilage Nr. 1, S. 46 f.]

konnte, leugnete man aus einem gesunden Instinkt heraus jeden namhaften Wert der modernen experimentellen Psychologie für die Geschichtswissenschaften und erklärte, man komme als Historiker im Verstehen und Auffassung menschlicher geschichtlicher Erfahrung viel weiter mit einer klaren und reichen Menschenkenntnis und Lebenserfahrung als mit Spezialkenntnissen über Empfindungsintensität, Tonverschmelzung, Gedächtnis- und Reproduktionsgesetze.

Die Philosophie selbst griff ebenfalls ein in diesen Streit um die Grundlagen der Geisteswissenschaften und entschied sich in ihren namhaftesten Richtungen gegen die Ansprüche der experimentellen Psychologie, obzwar in verschiedener Weise.

Auf der einen Seite erklärte man die moderne Psychologie einfach als Naturwissenschaft und zeigte, daß deren Begriffsbildung im strengen Gegensatz zu der der Geisteswissenschaften stünde, daß also eine naturwissenschaftliche Psychologie nicht Grundlage der Geisteswissenschaften sein könnte – eine zunächst klare und saubere, aber doch gewaltsame Lösung, die den hier vorliegenden Problemen in keiner Weise voll gerecht wurde (was an dieser Philosophie selbst und ihren inneren Mängeln liegt).

Auf der anderen Seite half man sich mit einer Unterscheidung zwischen einer naturwissenschaftlich erklärenden und einer beschreibend-verstehenden Psychologie, welch letztere als die Grundwissenschaft der Geisteswissenschaften angesprochen wurde. So Dilthey, der in seinen »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie« (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1894¹⁵) der Idee einer verstehenden Psychologie zum ersten Durchbruch verhalf.¹⁶

¹⁵ [Wiederabdruck in: Wilhelm Dilthey, Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. (Hg. von Georg Misch.) (Gesammelte Schriften Bd. V.) Leipzig und Berlin: Teubner 1924, S. 139–240.]

¹⁶ Vgl. Zettel »echte Psychologie«; »Struktur des Seelenlebens«. [Der oder die Zettel konnten nicht aufgefunden werden.]

Unter Diltheys entscheidendem Einfluß und zugleich dem der Phänomenologie steht auch der neueste Beitrag zur verstehen- den Psychologie von K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, [Berlin: Springer] 1919. Dieser Beitrag¹⁷ hat die prinzipielle Absicht, *eine* Stütze für den Aufbau des Ganzen der Psychologie aufzurichten, steht also im Dienste des Problems der Psychologie überhaupt, das hier uns beschäftigt. (Kritik: Prinzipiell nicht über Dilthey hinausgekommen – ein Bedenken, das umso schwerer wiegt, als seitdem die Problemperspektiven und Mittel des Zugangs sich bereits schärfer abgehoben haben; es fehlt der Blick für die Dimension der Fundamente und Grundbegriffe.)

b) [Die Haltung von seiten der Philosophie.]

Von den Geisteswissenschaften wurde also die moderne Psychologie auf sich selbst zurückgeworfen und ihr Anspruch abgewiesen; noch schärfer geschah das von seiten der Philosophie, sofern in bezug auf diese selbst der Anspruch auf Grundlegung erhoben wurde. Vorgearbeitet: Marburger Schule – Windelband (letztlich unklar Naturgesetze und Normgesetze des Denkens – befreiend wirkte erst Husserl, *Logische Untersuchungen*, [Halle a. S.: Niemeyer] 1900/01. I. [Band]¹⁸).

Band I [der »Logischen Untersuchungen«] von der positiven Basis der Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis im zweiten Bande¹⁹ aus zu verstehen.²⁰ Phänomenologie = deskriptive

¹⁷ Vgl. Manuskript [gemeint: Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen« (1919/21). In: Martin Heidegger, *Wegmarken*. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 9. Frankfurt a. M.: Klostermann 1976; 2., durchges. Aufl. 1996; 3. Aufl. 2004, S. 1–44].

¹⁸ [Titel: *Prolegomena zur reinen Logik*. Dieser »Erste Band« wird in der 1. Auflage von 1900 noch als »Erster Theil« bezeichnet. Zu den Ausgaben vgl. auch unten S. 52, Anm. 60.]

¹⁹ [Titel: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Dieser »Zweite Band« wird in der 1. Auflage von 1901 noch als »Zweiter Theil« bezeichnet.]

²⁰ Vgl. Vorlesung über Grundprobleme 1919/20. S. 8 ff. [Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Gesamtausgabe Bd. 58), S. 12 ff.].

Psychologie noch anfangs²¹ – 1903 zurückgewiesen²² –, auch von der übrigen Philosophie als deskriptive Psychologie gedeutet. Es fehlt auch hier noch – selbst innerhalb der phänomenologischen Forschungsrichtung – am *Begriff der Philosophie*. Negative Zurückweisung, klar, ebenso positive Dimensionen, aber die prinzipielle Grundlegung und Scheidung von Psychologie im positiven Sinne auch hier nicht erreicht.

Wohin gehört nun die Psychologie, wenn sie nicht Grundwissenschaft der Philosophie ist? Doch in die Philosophie, die naturwissenschaftliche [Psychologie] aber dann offenbar wieder nicht; die eine in die Naturwiss[enschaften], die andere in die Geisteswiss[enschaften]. Warum dann beide (?) überhaupt noch mit demselben Wort – noch ein Gemeinsames der Bedeutung, wohin verweist das?

Aus dieser verwirrten und halbgeklärten Situation meldet sich eine Krisis an, die an der Vieldeutigkeit der Grundbegriffe, am Mangel radikaler Scheidungen von wesensverschiedenen Phänomenen und am Mangel einer positiven Zielgebung der Philosophie, ihrer Begriffsbildung liegen muß.

Es gilt nun zunächst zur Abhebung und Formulierung zu bringen

ad 3. worin die Krisis besteht.

Welche Motive, die einander zuwiderlaufen? Daraus wird sich bestimmen lassen müssen II., wie die aus dem Motiv erwachsen-

²¹ [Vgl. die Einleitung zum Zweiten Band der Logischen Untersuchungen in der 1. Auflage von 1901.]

²² [Edmund Husserl, Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895–1901. Dritter Artikel. (Hier Bericht über: Th. Elsenhans, »Das Verhältnis der Logik zur Psychologie«: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 109, 1897, S. 195–212.) In: *Archiv für systematische Philosophie*. Hg. von Wilhelm Dilthey (u. a.), Bd. IX (1903), S. 393–408; hier S. 395–401, bes. S. 397 ff. Wiederabdruck in: Edmund Husserl, Aufsätze und Rezensionen (1890–1910). Mit ergänzenden Texten hg. von Bernhard Rang. (Husserliana Bd. XXII.) The Hague/Boston/London: Nijhoff 1979, S. 201–205; hier S. 203–208, bes. S. 204 ff.]

den Tendenzen, Aufgaben und Probleme zum Austrag zu bringen sind.²⁵

Meist steckt in jeder wissenschaftlichen Theorie und Tendenz ein berechtigter Kern, nur daß er nicht rein ausgetragen wird, sondern unterwegs gleichsam vom rechten Weg abbiegt und das erstrebte Ziel notwendig ins Gegenteil verkehrt.

Zunächst ist zu beachten, daß der Versuch des Eindringens in die Geisteswissenschaften zur Konzeption einer neuen Psychologie führte, daß also irgendwie das Fehlen einer systematischen Basis gesehen wurde.

Dasselbe richtige Sehen liegt der versuchten Invasion in die Philosophie zugrunde; man merkte, daß im Neukantianismus viel von Bewußtseinsphänomenen usf. die Rede war, ohne daß man sich je ernstlich ans Werk machte, das Bewußtsein systematisch zu studieren.

Überall drängte die positive Erfahrungswissenschaft auf die Inangriffnahme der konkreten Erforschung der Tatsachen, aber das alles in einer unkritischen Blindheit für die radikalen Probleme. Diese Blindheit mußte die experimentelle Psychologie schon in ihrem Entstehen prinzipiell irreleiten.

Vergegenwärtigen wir uns ihre Grundtendenz auf:

1. allgemeingesetzlichen Zusammenhang des psychischen Geschehens,
2. d. h. Zerlegung in elementare und komplexe Vorgänge und Elemente des Geschehens.
3. Absehen auf funktionale Bedingungskonstanten – »wenn – so«; Ansetzen von hypothetischen Zusammenhängen (gedacht, nicht gegeben) als möglichen Erklärungsprinzipien.
4. Experiment in objektiv geleitete und geordnete Variation der Bedingungen und Gesichtspunkte der Beobachtung –
5. Qualitative Bestimmung – Messung – Anzahl der Fälle (Protokolle), Statistik –

²⁵ Vgl. S. 2 [im vorliegenden Band S. 21. Bezug zu: »II. Die radikale und echte Problemstellung.«].

*Induktion – Wahrscheinlichkeit.*²⁴

Verkehrte Vorbildnahme, die der Psychologie von Anfang an und für ihre ganze weitere Entwicklung ihren originalen Erfahrungsboden verdecken mußte; *festgefahren*, so daß man gar nicht mehr andere Möglichkeiten der ursprünglichen Motivation der theoretischen Erfassungs- und Explikationsformen sieht.²⁵

*II. Die radikale und echte Problemstellung.*²⁶

1. Prinzipielles über die Sinngeneses von Wissenschaft überhaupt.
2. Grunderfahrung und unabgehobene faktische Lebenserfahrung.
3. Grunderfahrung der Selbstwelt und die Hauptrichtungen der Sachgebietsausformung – Psychische Phänomene.²⁷

Die prinzipielle Verwirrung, der die Krisis der Psychologie entspringt, gründet in der Verkehrung einer an sich echten Tendenz ins Unechte.²⁸ Das Sichhaltenwollen an die positive Erfahrung und nur an diese *übersieht*, daß die Tendenz dazu ungenügend ist für das Ins-Werk-Setzen einer Wissenschaft, sofern deren Gegenstandsgebiet und dessen qualitative Sachartigkeit die an sich rich-

²⁴ Vgl. Grundprobleme [Martin Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe Bd. 58), S. 91 f.].

²⁵ Vgl. Grundprobleme, Vorlesung 1919/20. S. 45 b; 49 ff. [Martin Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe Bd. 58), S. 88–92, 93 ff.].

²⁶ [Vgl. Beilage Nr. 2, S. 48 ff.]

²⁷ [Gliederung 1.–3. auf der rechten Blattseite ergänzt. In der zu Beginn des Textes gegebenen Gliederung heißt es dagegen (zu II.2.) »abgehobene faktische Lebenserfahrung« statt »unabgehobene«. Vgl. auch die Formulierung unten S. 37 (Ad 2.).]

[Zu 3. lautet die frühere, in der Handschrift (was die Abweichung betrifft) eingeklammerte Formulierung:] Grunderfahrung der Selbstwelt und die Hauptrichtungen und Regionen der theoretischen Sachgebietsbildung und begrifflichen Explikation des »Seelischen«.

²⁸ Verstoß gegen das Prinzip der genuinen Sinn- und Sachangemessenheit jeder Ausdrucksgestalt. Ausdruck hier ≠ Symbol. Vgl. Grundprobleme. S. 52 [Martin Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe Bd. 58), S. 99 f.].

tungslose erst qualitativ determiniert, damit aber die Tendenz als so und so qualifizierte zu einer gebundenen macht, welche Gebundenheit gleichsam ausstrahlt auf den Aufbau, Struktur und Begründungszusammenhang der Wissenschaft.

Bei der Grundlegung einer Wissenschaft bedarf es also der Gegebenheit des letztlich qualifizierenden Sachgebietes. Die Begründung muß eine *radikale*, d. h. eine bis zur Wurzel selbst gehende, d. h. das Motiv der sachartigen Qualifizierung der theoretischen Tendenz *selbst* (anschaulich) gewinnende sein. (Faktisch kann sehr wohl Kenntnisnehmen und Erkennen bei einem Objekt und rohen Objektzusammenhang ansetzen; Kumulation von Kenntnissen; Wissen, aber keine Wissenschaft.) Die Begründung muß eine *echte* sein, d. h. das wurzelhafte Motiv und die von ihm belebte Tendenz muß sich unverfälscht durchhalten und durchgängig motivierend bleiben in allen Phasen des sinngenetischen Aufbaus und des sachmäßigen Ausbaus der Wissenschaft.

Es ist fraglich, ob ich formal[iter] von vornherein die Einheits- und Mannigfaltigkeits-Charaktere zum Leitfaden nehmen darf, wie also z. B. Bergson in seinem *Essai*²⁹ die Methode der Entgegensetzung und der Aufteilung in einer Dichotomie. — Auch wissenschaftstheoretische Betrachtung [hat] vielleicht nur den Zweck, zu zeigen, wie es nicht gemacht werden soll. Wird man darum herumkommen, nach Einheit und Mannigfaltigkeit materialiter zu fragen, was heißt das aber? Ich muß — vor dieser Frage — *in Grunderfahrung* eine Erfahrungswelt haben; und dann ist die weitere Frage, wie weit diese nicht *zuerst* andere Wege vorschreibt, auf der [die Wissenschaft] vielleicht — ganz genuin —, aber nicht in einer Entgegensetzung (die schon determinierend wirkt) vorgezeichnet ist.

Die Frage ist also zunächst die nach der Gewinnung des motivierenden Sachgebietes, der Erfahrungswelt, aus der dieses ausge-

²⁹ [Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Alcan 1889; deutsch: ders., *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinsstatsachen*. Berechtigte Uebersetzung. Jena: Diederichs 1911. Der *Essay* erschien in zahlreichen Auflagen.]

formt ist, und letztlich und erstlich nach der Grunderfahrung, in der und durch die die Erfahrungswelt zugänglich ist. (Frage nach der Grunderfahrung des Seelischen.)

Um in die unverfälschte seelische Welt vorzudringen, könnte man so vorgehen, daß man die Begriffe, Einstellungen, Methoden der faktisch vorliegenden, in der Krisis befindlichen Psychologie daraufhin untersucht, inwieweit und inwiefern die Bestimmungselemente unecht sind, durch naturwissenschaftliche Einstellung, oder welche immer, motiviert sind, – inwiefern also eine Motivierung im gegebenen reinen Phänomen fehlt. Diese Methode, die ich die Methode der phänomenologisch-kritischen Destruktion (des Abbaus) nenne, ist fruchtbar, aber sie setzt die Anschauungsgegebenheit der psychischen Phänomene schon irgendwie voraus; die seelische Welt muß also bereits originär erfahren sein, und um diese letztlich – auch die kritische Destruktion leitende – motivierende Grunderfahrung ist es uns zu tun.

(Die Methode der kritischen Destruktion hat aber im Ganzen der Phänomenologie ihre notwendige Stelle und Funktion, die faktische Phänomene immer in faktischer Lebenserfahrung irgendwie ansetzt und in deren [?] erstem Problemansatz zunächst nicht völlig ausgeklärte Sinnelemente – formale Anzeigen und Begriffe – mitgehen.) Faktisches als solches hebt nie an im Leeren oder Reinen, sondern immer im Faktischen. Anders das Entspringen des Sinngenetischen aus dem Ursprung.

Ad 1. [Prinzipielles über die Sinngenesis von Wissenschaft überhaupt.]

Es wurde bereits deutlich, wie die Gewinnung des Sachgebiets zurückverwies auf Erfahrungswelt, diese auf Grunderfahrung. Ob wir damit beim Letzten sind, bleibt vorläufig noch dahingestellt. Jedenfalls macht sich in dieser Zurückverweisung ein Zusammenhang bemerkbar, dessen Gesetzlichkeit in der allgemeinen Phänomenologie und Theorie der Gegenstände überhaupt und der theoretischen Grundhaltung überhaupt zur anschaulichen Gege-

benheit gebracht wird. (Freilich ist die gegenstandstheoretische Aufgabe nur ein isolierter Ausschnitt – ein freigelegter Schnitt – der philosophischen Logik.)

Ein für das Folgende wichtiger Satz aus der allgemeinen Phänomenologie des Theoretischen lautet: *Jede Wissenschaft ist die konkrete bildende Logik ihres aus einer bestimmt (qualifiziert) abgehobenen Erfahrungswelt bestimmt (qualifiziert) ausgeformten Sachgebietes.*³⁰

Es können hier nicht die sinngenetischen Prozesse und Zusammenhänge verfolgt werden; es sei eine lediglich orientierende »synthetische« Charakterisierung gegeben.

Logik: Theorie des Gegenstandes, der Gegenstandsbeziehungen; ein Bereich eigener Gesetzlichkeit, ein Gebiet, dem eigen ist eine bestimmte Form der Einheit und Mannigfaltigkeit; dies selbst formale Gegenstandskategorien.³¹ Funktion und Herrschaftsbereich des Formal-Gegenständlichen, Funktion und Herrschaftsbereich der Formalen Hinweisung, ersten nicht sachbindenden und deshalb auch nicht antastenden, verunstaltenden Auszeichnungen des Sinnes der gegenständlichen Richtung überhaupt (Etwas – Beziehung – Zusammenhang – Einheit). Dieser allgemeinen Gegenstandslogik, die nicht gebunden ist an eine bestimmte Sachhaltigkeit, die also »abstrakt« genommen werden kann, dieser gegenüber sollen die Wissenschaften gekennzeichnet werden als »konkrete Logik«, »konkretisierende Logik« eines bestimmten Sachgebietes. Der Ausdruck »konkrete Logik« ist in gewisser Hinsicht mißverständlich.

In jeder Wissenschaft treffen wir an bestimmte Urteile und konkrete Sachverhalte, Sachverhaltszusammenhänge, die jeweiligen in den verschiedenen Wissenschaften verschiedene Strukturen haben (z. B. Botanik, Rechtswissenschaft, Theologie). Desgleichen zeigen die Grundbegriffe und von da alle Begriffe und begriffli-

³⁰ Vgl. Grundprobleme 1919/20, S. 36 ff. [Martin Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe Bd. 58), S. 65 ff. (hier S. 66)].

³¹ Gegenstandsgebiete können freigegeben werden aus der philosophischen Ursprungsverhaftung.

chen Elemente besondere Strukturformen. Nach der Strukturform verschieden sind ferner: der Begründungszusammenhang –; die Art der Ausweisung der Gültigkeit der Urteile –; ferner die typische und letzte Erfäßbarkeit und Zugänglichkeit des erarbeiteten Sachgebietes.

»Wissenschaft ist konkrete Logik« besagte also nach dem obigen Sprachgebrauch: sie ist Theorie der besonderen – auf besondere Sachgebiete zugeschnittenen und ihnen erwachsenden – nicht abstrakten Strukturformen; Einheits- und Mannigfaltigkeits-Charaktere eines besonderen Sachgebietes, so als hätten diese Wissenschaften als Theorien von und über diese Strukturformen diese zu ihrem eigentlichen Gegenstand. So ist es aber nicht. Insofern ist das Wort »konkret« irreführend. »Konkret« besagt hier gleichsam ein noch Konkreteres, was sich besser durch Konkretisierung, konkrete Bildung, konkrete Gestaltung ausdrückt.

»Wissenschaft ist konkrete Logik ihres Sachgebietes« besagt dann: in ihr, durch ihre theoretische Leistung erwachsen diese Strukturformen; sie lebt in ihnen und wächst mit ihrer Ausformung, Fundierung und Bereicherung, – das alles in der engsten Anmessung an ihr Sachgebiet. Denn vom wasartigen Sachcharakter ihres Gebietes ist der Wissenschaft der Gehalt ihrer Strukturen vorgezeichnet.

Es kommt also auf das Sachgebiet an. Jedes Sachgebiet hat seine eigene Form der Einheit und Mannigfaltigkeit. Der Zusammenhang der Sachgebiete ist in seinem Charakter von ihnen selbst aus bestimmt. Es ist nicht so, daß lediglich engere an Umfang und Weite in umfassendere eingestellt werden nach der Ordnungsrichtung von Art – Gattung – oberste Gattung.

Exemplifizieren wir einmal in ganz roher Weise auf die Sachgebiete der faktisch vorliegenden Wissenschaften, die als Naturwissenschaften zusammengefaßt werden. Man könnte sagen: Mineralogie, Geologie, Botanik, Zoologie bearbeiten Sachgebiete, so wie sie sich in der »natürlichen Erfahrung« darbieten. Eine sie umfassende Wissenschaft von der Natur ist die Chemie, da sie all die möglichen Objekte aus den vorgenannten Sachgebieten ihrer

Betrachtung und Forschung unterwirft, so zwar, daß Forschungsmethoden und Einstellungen zur Anwendung, zur Konkretion kommen, wie sie die natürliche Erfahrung nicht kennt.

Noch umfassender ist dann die Betrachtungsweise der Physik. Verhängnisvoll geradezu wird dann die Verwirrung, wenn vom Standpunkt des Physikers, der die *allgemeinste* und damit nach seiner Meinung zugleich auch *prinzipiellste* Betrachtung übt, z. B. gesagt wird: Wenn der Botaniker von grünen Blättern und roten Blüten spricht, so ist das »eigentlich« falsch, denn grün und rot sind »eigentlich« nur Ätherschwingungen von bestimmter Wellenlänge und Schwingungszahl. Abgesehen davon, daß eine besondere Form der Gegenstandsauffassung und Theoretisierung auf eine *besondere* übertragen oder ihr als *der* Maßstab vorgehalten wird, verkennt die gezeichnete äußerliche Ordnung der Disziplinen der Naturwissenschaft wesentliche Zusammenhänge, die auch der bisherigen Philosophie verborgen blieben. (»Generalisierende Begriffsbildung« z. B. nicht »falsch« – aber leer und nichtsagend; aus der Unwiderleglichkeit dieser Theorie folgt nicht, *daß sie das Letzte und Entscheidende gibt.*)

Der Zusammenhang von Sachgebieten und damit der von Wissenschaften läßt sich nicht so äußerlich herstellen, wie die landläufige Wissenschaftstheorie oder gar die populäre Meinung annimmt.

Worum es sich handelt, wird sichtbar, wenn wir uns daran erinnern, daß Sachgebiete selbst in bestimmter Weise sich ausformen aus einer Erfahrungswelt. Die Ausformung der Sachgebiete ist in jedem Falle ein bestimmter sinngenetischer Prozeß, von dem aus erst eine Ordnung der Wissenschaften – falls sie überhaupt in dieser erstrebten Form zurecht bestehen kann – sich aufzubauen hat.

Bei dem Verfolg des Prozesses der Ausformung der Sachgebiete zeigt sich, daß bestimmte unter ihnen eine Auszeichnung insofern haben, als sie in engst möglicher Anmessung bleiben an die Erfahrungswelt, aus der sie gewonnen werden (also z. B. die fälschlicherweise so benannten »beschreibenden« Naturwissenschaften).

Was ist denn nun eine solche Erfahrungswelt? Wir *sagen* vorerst nur, etwas, das in einer bestimmten Grunderfahrung zugänglich wird, *ihr sich aufschließt und nur ihr*.

Unsere eigentliche Frage geht ja nach der Grunderfahrung des Seelischen, der Beistellung einer Erfahrungswelt durch sie, aus welcher Erfahrungswelt sich das Gegenstandsgebiet einer Wissenschaft – Psychologie – ausformen soll.

Es wurde gesagt: Wissenschaft ist konkretisierende Logik eines bestimmt ausgeformten Sachgebietes, und zwar ausgeformt aus einer Erfahrungswelt und näherhin einer »bestimmt abgehobenen« Erfahrungswelt.

Es ist also auseinanderzuhalten: der Prozeß der *Ausformung* des Sachgebietes aus einer Erfahrungswelt und Prozeß der *Abhebung* dieser Erfahrungswelt von? – aus?

Wir stehen mit dem Problem der Abhebung einer Erfahrungswelt (der konkreten Gewinnung und Motivierung einer Grunderfahrung) an einem neuen entscheidenden Punkt, wo die Betrachtung besonders erschwert ist, gerade deshalb, weil [es] sich dem Anschein nach um ganz triviale Dinge handelt.

Ad 2. Die eine Erfahrungswelt als solche rein zugänglich machende aufschließende Grunderfahrung hebt sich ab aus der faktischen Lebenserfahrung.

Es gilt zunächst, die faktische Lebenserfahrung echt phänomenologisch zu charakterisieren (und zwar erststufig im Sinne des Hinweisens auf, der Führung in die Sachrichtung).

Erste Anweisung zum Sichversetzen in konkrete Situationen, Mitgehen in der Erfahrungsrichtung, Mitvollzug und Mitverstehen der Akte und ihres Gehalts, so daß rein dieses in seiner gelebten Phänomenalität und nur so anschaulich und charakterisierbar wird.

»Faktische Lebenserfahrung« – »Erfahrung« kann zunächst ein Doppeltes besagen: einmal das Erfahren, die Akte, »Erlebnisse« des Erfahrens, erfahrenden Verhaltens, und dann das Er-

fahrene, das, was erfahren ist, was in dem Verhalten zugänglich wurde. In der praktischen Verwendung des Wortes »Lebenserfahrung« hat es diese Doppeldeutigkeit (mit Recht! – das nicht weiter hier zu verfolgen; Unabgehobenheit der Selbst- und Umwelt kommt darin zum prägnanten Ausdruck). Wir sprechen von einem Menschen mit reicher Lebenserfahrung, wir sagen: »Nach dieser Geschichte bin ich um eine Erfahrung reicher.« (Dabei ist nicht gemeint das additive Hinzukommen eines neuen Aktes zu einer Erlebnissumme.)

Betrachten wir noch näher die Erfahrung als Erfahren, als Verhalten, seinen *Vollzugssinn* und *Bezugssinn*. Dieses Erfahren ist nicht lediglich kenntnisnehmend oder gar theoretisch erkennend; ich bin nicht bloßer Zuschauer der Welt gegenüber, sondern ich bin an dem, was ich erfahre, mehr oder minder, so oder so, jedenfalls irgendwie beteiligt, »engagiert«, ich bin getroffen oder gar betroffen, ich reagiere darauf, lebe reaktiv; das Erfahren kann sein belegend antreffend oder bildend ins Werk setzend, vermittelnd, eingreifend. Es ist er-fahren, irgendwie sich verfügbar machen. Im Fortgang der faktischen Erfahrung steigern sich – nicht nur summativ – die Verfügbarkeiten. Man spricht von Erfahrungen in einem gesteigerten Sinne, z. B. bes[ondere] *religiöse Erfahrung*. Erfahrung in bes[onderer] einheitlicher Richtung der Bereicherung und Ausgestaltung der Verfügbarkeiten; *politische Erfahrung*.

Wichtig ist: Lebenserfahrung als Erfahren [ist] kein theoretisches Verhalten, so gewiß Kenntnisnehmen oder gar Erkennen mit einbeschlossen ist.

Die Lebenserfahrung als Einheit des Erfahrens und des erfahrenen Was stellt in sich selbst einen Zusammenhang dar und her. Der Zusammenhangscharakter der Lebenserfahrung ist eigener Art, nicht etwa vermittelt und gebildet durch die summative Anhäufung des bloßen Nacheinander der Akte und Erlebnisse des Erfahrens, aber auch nicht hergestellt etwa durch den Sachzusammenhang dessen, was erfahren wird, das bloße Was der Gegenstände (z. B. der Zusammenhang der Erlebnisse des Aufbrechens zu Hause und Hierherkommens, das Begegnen der heterogensten

»Objekte«). Genug, es kündigt sich hier ein eigentümlicher Zusammenhang an, dessen Qualität man unschwer, wenn auch noch unklar sieht; unklar vor allem insofern, als man zunächst hilflos ist, ihn irgendwie unterzubringen, auf irgendetwas zu beziehen, ihn irgendwoher näher zu verstehen. Der Zusammenhang ist (f[ormal]) eine besonders qualifizierte Einheit eines Mannigfaltigen.

Wir kommen ihm um ein Bedeutendes näher, wenn wir versuchen, den Charakter des erfahrenen Was, des Gehalts der Lebenserfahrung, zur Gegebenheit zu bringen. Dabei handelt es sich also nicht um eine Aufzählung des regionalen Wascharakters des Erfahrenen, ein hoffnungs- und nutzloses Unternehmen. Es handelt sich um den Charakter, in dem das Erfahrene als Gehalt einer faktischen Lebenserfahrung in ihrem lebendigen Vollzug da ist, – der phänomenale Gehaltsinn, der gelebt ist, *in* dem Erfahrung da ist, der aber nicht selbst Gegenstand der Kenntnisaufnahme etwa ist oder zu sein braucht.

Diesen den ganzen Gehalt der Lebenserfahrung durchherrschenden Charakter bezeichne ich als Charakter der Bedeutsamkeit; alles und jedes, was in meine Lebenserfahrung eingeht, steht in diesem Charakter. Dieser Grundsinn des Lebenserfahrungsgehalts ist aber nicht lediglich zu verstehen als eine durchgängige Färbung jedes erfahrenen Gegenstandes als bedeutsam – eine aufgeklebte Etikettierung. Also betrachten wir, um das zu illustrieren, konkrete Gegenstände der Lebenserfahrung, also das, was man (in vermeintlich allgemein-prinzipieller Charakteristik, aber doch schon bestimmt theoretischer) als materielle Dinge bezeichnet. Aber betrachten wir *in* der faktischen Erfahrung: in der Situation des Teetrinkens, für mich allein, dabei lesend, oder *mit* anderen mich unterhaltend. Das Wirklichsein der Teetasse, oder in der gegenwärtigen Situation das Wirklichseins dieses Pultes, der Tische, Fenster, Türen, des ganzen Raumes, Saales.³²

³² Vgl. Grundprobleme. S. 54 ff. [Martin Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe Bd. 58), S. 104 ff.].

Wenn ich sage: Bedeutsamkeit ist der Grundcharakter des Gehalts faktischer Lebenserfahrung, so heißt das zugleich: Charaktere wie »Wirklichsein der materiellen Dinge« werden erst aus ihm verständlich. Man möchte dagegen sofort schlagend argumentieren: Bedeutsam können die Dinge nur sein, wenn sie existieren, wirklich sind; ihre Existenz ist Voraussetzung ihrer Bedeutsamkeit. (Wenn ich eine Teetasse zerschlage, »existiert« sie nicht mehr; als materielles Ding sehr wohl, es ist nichts zerstört, und doch ist die Tasse nicht mehr da – als möglicher Gegenstand der Lebenserfahrung –, nur als »zerbrochene Tasse«, und das ist nicht ein Argument gegen, sondern für den Bedeutsamkeitscharakter als primären.) »Wirklichsein eines materiellen Dinges« ist überhaupt kein Charakter faktischer Lebenserfahrung, sondern Charakter des Gehalts einer bestimmten theoretischen Einstellung, die sinngenetisch überhaupt erst möglich wird auf Grund der faktischen Lebenserfahrung, aus einem im Charakter der Bedeutsamkeit Erfahrenen heraus.³³

Wirklichkeit eines materiellen Dinges ist das Korrelat eines durch den Bedeutsamkeitscharakter *hindurch* vollzogenen Aktes bestimmtstufiger Theoretisierung.³⁴

Dieser Charakter der Bedeutsamkeit, der immer nur in der Situation des faktischen Erfahrens anschaulich wird und nicht zu

³³ Differenz mit Scheler, vgl. Zettel Bedeutsamkeit 5. (Formalismus I, 420 [Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants). I. Teil. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung (Hg. von Edmund Husserl), Bd. I, Teil 2 (1913), S. 405–565; Wiederabdruck in: Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Hg. mit einem neuen Sachregister von Maria Scheler. (Max Scheler, Gesammelte Werke. Bd. 2). 4., durchges. Aufl. Bern: Francke 1954, S. 29–178; hier S. 43 f.]). [Der genannte Zettel wurde nicht gefunden.]

³⁴ Vgl. auch die Rede vom Sehen einer »Seite« der Tasse – gegeben nur die »Seite«. Ich kann von Seite nur reden, wenn ich das Ganze »habe«, und das habe ich nie als Summe von Seiten, einer Häufung der Dingwahrnehmungen, sondern in einem ursprünglichen Akt des faktischen Erfahrens.

Von hier läßt sich weiter zeigen die prinzipiell verfehlte Problemstellung, die von einem »Haufen« und »Chaos« der Empfindungen ausgeht [vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« zu diesem Vortrag (S. 532)].

gewinnen und begrifflich zusammenzustückeln aus dialektischen Überlegungen, darf auch nicht interpretiert werden als »Wichtigkeit«, »von besonderer Bedeutung sein für«, »wertvoll sein«; all diese Bestimmungen setzen ihn und seine Gegebenheit immer schon voraus.³⁵ (Phänomenologisches Problem so allererst angesetzt.)

Der Charakter der Bedeutsamkeit – als Grundsinn des Gehalts faktischer Lebenserfahrung, die *entsteht* in einem leibgebundenen Ich und *entspringt* einer personalen Existenz – ist nicht zugeschnitten auf das bestimmte Was einer Gegenstandsregion. Diese Universalität innerhalb des faktischen Erfahrens darf nicht gedeutet werden als Verschwimmenlassen, Nivellierung alles Erfahrenen und Erfahrbaren auf einen Generalnenner dieses indifferenten Absehens [?], sondern dieser Bedeutsamkeitscharakter ist etwas Elementares – die unmittelbarste Bestimmung des Erfahrungsgehaltes –, so elementar und wichtig, daß wir uns seiner gar nicht ausdrücklich bewußt werden, ja daß es geradezu schwer wird, ihn konkret zum Sehen zu bringen.³⁶

Das Nichtzugeschnittensein des Bedeutsamkeitscharakters auf bestimmtes regionales gegenständliches Was ist positiv keine Nivellierung, sondern ein Sinncharakter des Erfahrungsgehaltes, der den vollen Reichtum der erfahrbaren Welt in sich aufzunehmen vermag, und zwar so, daß im Zuge des faktischen Erfahrens das Erfahrene nicht besonders abgehoben und ausgezeichnet, überhaupt artikuliert ist.

Die *Unabgehobenheit*, die nicht notwendig *mit* der Bedeutsamkeit gegeben ist oder ihr gar sinngenetisch vorausgeht, ist ein weiteres Moment des Gehaltsinnes der faktischen Lebenserfahrung.

³⁵ Vgl. Grundprobleme. S. 56 f. [Martin Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe Bd. 58), S. 108 ff.].

³⁶ Bedeutsamkeit als Grundcharakter *vollgenügend* für die faktische Lebenserfahrung;

[*vollgenügend**] eigentlicher, in den *Grundproblemen* 19/20 gesuchter, aber verfehler Sinn der »Selbstgenügsamkeit« [vgl. Martin Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe Bd. 58), S. 30 f., 41 ff., 63 f.].

* [Verbindungsstrich von:] eigentlicher [zu darüber:] *vollgenügend*.

Diese Unabgehobenheit läßt sich anschaulich machen. Die *Abhebung* einer eigenen Erfahrungswelt ist eine Richtung der Artikulation der faktischen Lebenserfahrung.

Eine andere ist die *Auszeichnung* durch eine Aktrichtung, als Einstellung; wieder eine andere die *Ausschneidung* eines bestimmten Gebietes.

Desgleichen gibt es übergreifende Modifikationen, z. B. die *Modifikation zur Kenntnisaufnahme*.⁵⁷

Wir erfahren in der faktischen Lebenserfahrung im unabgehobenen Charakter der Bedeutsamkeit unsere Wohnung, Aufenthaltsort, Dorf, Stadt, unsere Umwelt, in dieser Umwelt umweltlich die Umwelteinzelheiten und -zusammenhänge. Wir erfahren die Mitwelt, Eltern, Kinder, Frau, den Mann, den Freund, die Freundin, Vorgesetzte, Untergebene; und diese Mitwelt zugleich mitumweltlich, in ihrer jeweiligen Umwelt. Und wir erfahren die Selbstwelt, das eigene Sichbefinden, Aufgelegt- und Gestimmtsein, das eigene selbstweltliche Tun und Lassen, Unternehmen und Unterliegen in seiner Mitwelt und Umwelt. Und das alles erfahren wir faktisch in der Weise des Erfahrens, wie es oben gekennzeichnet wurde, also nicht theoretisch, nicht zum Gegenstand machen, nicht in der Weise des *darüber* Reflektierens, sondern des faktisch darin Mitlebens und davon Angesprochen-, daran Beteiligtseins.

Wir erfahren in unmittelbarer Durchdringung Um-, Mit- und Selbstweltliches, so zwar, daß weder das Erfahrene im Als seiner besonderen Weltlichkeit oder gar das »als« selbst erfahren wird, noch daß das Erfahren nach seinem Vollzugs- und Bezugssinn zur besonderen Artikulation käme, als ein besonderes hier so und dort so einem Zumute-Sein.

Viele Menschen leben faktisch ein reiches und intensives Leben in diesem unabgehobenen Abfluß und Zusammenhang ihrer Lebenserfahrung.

⁵⁷ Vgl. Grundprobleme. S. 54 [Martin Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe Bd. 58), S. 103 ff. (bes. S. 111 f.)].

Die faktische Lebenserfahrung in ihrer Ganzheit ist eine und zwar labile Situation, die nicht etwa aus Einzelsituationen zusammengesetzt ist, sondern deren Einzel(faktische)situationen immer die jeweilige Ganzheit selbst sind. Die konkreten Situationen des faktischen Lebens lassen sich mehr oder minder weit spannen;³⁸ jede Situation der faktischen Lebenserfahrung ist dadurch gekennzeichnet, [daß sie] *in* der Unabgehobenheit der Um-, Mit- und Selbstwelt eine Erstreckung von einer Gegenwart in Vergangenheit und Zukunft zeigt, ein Abklingen des gelebten und ein Herandrängen des zu lebenden Lebens, und das unzerteilt in der Kontinuität einer Gegenwart.

Dieser Gegenwart Vergangenheit Zukunft-Charakter ist da, und es wäre ganz unmethodisch und voreilig, hier unklar von »Zeit« zu sprechen. Es kommt ja gerade darauf an, *ursprungsmäßig* den Sinn dieser phänomenalen Gegebenheiten zu verstehen und weiter zu verstehen die damit gegebenen Charaktere von Einheit und Mannigfaltigkeit in den Situationen faktischen Lebens.

Wird nun innerhalb, im Zuge des faktischen Lebens eine solche Welt erfahren, so daß ihr Weltcharakter besonders lebendig und intensiv wird und sich aus der unartikulierten Durchdringung hebt, die Bedeutsamkeit besonderer Artung erfahrungsmäßig begegnet, dann sprechen wir von einer abgehobenen Erfahrung. Sie verbleibt aber im Zuge faktischen Erfahrens, z. B. eine mitweltlich abgehobene Erfahrung: das Zusammentreffen mit einem bedeutenden Menschen, wo das Du, der Andere in konkreter Gestalt erlebt wird. Diese mitweltliche Erfahrung hat phänomenologisch eine reiche Struktur (und ich weise nur andeutend hin auf die Bedeutung der phänomenologischen Erforschung der Strukturen z. B. für das religiös mitweltliche Erfahren der Person Jesu).

³⁸ (Kürzel [?])

»In«-welt (Leib).

(»Beiwelt«!) – *faktisch erfahrenes Sachgebiet*, sofern das theoretische Verhalten selbst in dem faktischen Leben steht.

(»Überwelt«!)

Wird eine abgehobene Lebenserfahrung durch mitvollzogene *nicht*theoretische Kenntnisaufnahme mit ausgezeichnet und dies zunächst in der Richtung auf den Erfahrungsgehalt, dann liegt das vor, was wir eine Grunderfahrung nennen. So ist bestimmt der Zusammenhang von faktischer Lebenserfahrung und Grunderfahrung – und damit der sinngenetische Zusammenhang zwischen der eine Erfahrungswelt primär erschließenden Grunderfahrung und dem dann aus der Erfahrungswelt auszuformenden Sachgebiet, dessen konkretisierende Logik eine jeweilige Wissenschaft darstellt. Diese Zusammenhänge sind nun *leitend* für das besondere Problem Psychologie als Wissenschaft.

Ad 3. Grunderfahrung der Selbstwelt –
Richtungen der Sachgebietsausformung –
Psychische Phänomene

Zunächst wird es sich handeln um Hinführung zum Vollzug abgehobener Selbstwelterfahrungen, in denen ich mich selbst erfahre, mich selbst habe – Situationen des Aufgeschlossenseins, des Gedrücktseins, des Abgespannt-, Zu nichts aufgelegt Seins.

In der Richtung des faktischen Vollzugs solcher Selbstwelterfahrungen gewinne ich Grunderfahrungen der Selbstwelt, in denen mitvollzogen ist eine Kenntnisaufnahme des Erfahrenen – meiner selbst und der Weise des Erfahrens und Sichselbsthabens dieses Selbst. Das Ich-Selbst wird so phänomenal anschaulich (Primat des Vollzugs- und Bezugssinnes – der Erfahrungsqualität (*Aktrichtung*)).

[III. Aus der konkreten Problematik und Methodik der Psychologie; ihre prinzipielle Stellung]³⁹

Einheits- und Mannigfaltigkeitscharakter – Gegenwarts- Vergangenheits- Zukunfts-Erstreckung – Verständlicher Zusammenhang – Motivationsbezug – Tendenzphä[nomen] – momentane (zerbrochene) Erlebnisse – Phä[nomen] der Zerbrechung – Leibphänomen – Leibgebundenheit des Ich – Grundphä[nomene] Akte – Funktionen – »Erscheinungen« –

III, 3. alles rückbezogen auf faktische Lebenserfahrung – Situation – Selbstwelt – Zugespitztheit – personale Existenz – Bedeutsamkeit.⁴⁰

³⁹ [Am Rand ist vermerkt:] Schon zu III.

⁴⁰ Lotze bespricht beim Problem der Seele drei Motive, die sie als bestimmtes Seinsgebiet bestimmen lassen: 1. Freiheit, 2. Unvergleichbarkeit, 3. Einheit des Bewußtseins (vgl. *Metaphysik*. 476 ff. [zu »Einheit des Bewußtseins«; ferner 473 ff. zu »Freiheit« und »Unvergleichbarkeit«]. Heidegger zitiert hier nach der Ausgabe der »*Metaphysik*« von 1879 bzw. deren Abdruck von 1912: Hermann Lotze, *Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie. Mit einem Anhang: Die Prinzipien der Ethik, einem Namen- und Sachregister*. Hg. von Georg Misch. (Hermann Lotze, *System der Philosophie. Zweiter Teil*). Leipzig: Meiner 1912 (Philosophische Bibliothek Bd. 142) (Abdruck der *Metaphysik* nach dem Original von 1879, Leipzig, S. Hirzel))).

BEILAGEN

1. Psychologie und Philosophie.

[Zu I.1.c, S. 26]

Ihre genuine Grunderfahrung –

Phänomenologie dieser *rückverwiesen auf faktische Lebenserfahrung* –

Prozeß⁴¹ der Ausformung der Grunderfahrung aus dieser.⁴²

*Zugangsbegriffliche Fassung*⁴³

In dieser wird erkannt, daß Psychologie überhaupt und Apriori-
lehre des Psychischen notwendig ein Durchgang ist zum Existenz-
und Grundproblem.⁴⁴ Hierfür ist Grundvoraussetzung, daß man
sich losmacht von der Auffassung der philosophischen Disziplinen
als ein *Nebeneinander* von Führen und Gebieten – auch mit einem
Nacheinander ist nichts getan –, solange nicht der sinngenetische
Prozeß in seiner Struktur und möglichen Begriffs(f[ormal])form
gesehen ist, was die ganze philosophische Problematik durch-
herrscht und vor allem jeder Einzeluntersuchung eine ganz an-
dere Bedeutung und »Stelle« gibt; sie hat überhaupt keine Stelle,
sondern *Motiv* und *Führungsgestalt*, aus der Einheit der Existenz
her immer und notwendig gesehen.

Faktische Erfahrung ist *faktisch* nicht »letztlich« im Sinne der
Gegebenheit für das phänomenologische Sehen – das *als Sehen*

⁴¹ [Möglicherweise geändert (überschrieben) zu: Progreß (oder umgekehrt).]

⁴² Die Grunderfahrung der Selbstwelt (»Sinngeeinheit« und »Ichheit«) von
der faktischen Erfahrung aus eine ursprungshafte, ursprungsrichtungshafte Ty-
pik – einzigartig – gegenüber jeder Grunderfahrung für theoretische Ausformung
in der Ebene des Erfahrenen.

⁴³ Bedeutsamkeit – bedeutungsmäßige Einheits- und Mannigfaltigkeitscharak-
tere – Gehalts-, Bezugs-, Vollzugs- } *Existenzsinn!*

⁴⁴ [...] genügt die faktische Lebenserfahrung → personale Existenz → sinn-
genetische und typische Verweisungen faktische Lebenserfahrung – Ichheit –
Existenz – dabei leitend:

Bedeutsamkeit

↓ ↓
Existenzproblem Grundproblem,
und Aprioriproblem Grundproblem.

* [Ein Wort unleserlich.]

auch wieder nicht letztlich ist –, sondern *faktisch* im Sinne der letzten und eigentlichen *Faktizität*. Personale Existenz in der faktischen Eigenständigkeit ihrer Einzelheit vor Gott.

Der Charakter der Unabgehobenheit der faktischen Lebenserfahrung als Motiv (sinngenetisches) für das *Sehen* der phänomenalen »Sinngeseinheit« des Selbstlebens und Sichselbsthabens.⁴⁵

Artikulation der Unabgehobenheit –
genuine, *eigenrhythmische* Richtung der Steigerung und Führung auf die Selbstwelt –
genuine als fremdrhythmische –
echter Ausgang und echte Sachmotivierung verschieden ansetzender (zerbrechender) theoretischer Prozeß⁴⁶.

Genuine Zerbrechung.⁴⁷

Die Mitführung von Zerbrochenem, aber umweltlich Überdecktem in der faktischen Erfahrung⁴⁸ –
Assoziation, die empirisch aussieht wie Verbindung der vordem Geschiedenen ist phänomenologisch eine fortwährende *Wiederherstellung* der Einheit des Ich und des früheren [?] Ineinander.

Prinzip der Bewährung: Ähnliche Bedingungen der *Beobachtung* von psychisch Erlebtem und Bedingungen einer induktiven Erfahrung. Wesensbed[ingungen] davon, wie einem leiblichen Wesen sein Ich und dessen Erlebnisse zur Gegebenheit kommen kann – nicht aber Beding[ungen] des Ich selbst und seiner Erlebnisse. || *Zugangsprinzipien* ||

⁴⁵ Phänomenale Struktur des in der faktischen Lebenserfahrung gelebten Sinnzusammenhang[s] – gelebt, nicht selbst phänomenal gegeben erlebt. Bedeutsamkeit – Grundcharakter des Gehaltssinnes der Lebenserfahrung. (»Ich habe das und das (die Aufregung z. B.) mit erlebt« zweideutig: 1. Ich habe es zur Kenntnis genommen, war dabei, wie es vorging. 2. Ich war selbst mit *in* der Aufregung.)

⁴⁶ [Möglicherweise geändert (überschrieben) zu: Progreß (oder umgekehrt).]

⁴⁷ qualitative Minderung des Sinnzusammenhangs und Annäherung [?] an ein [Der Text bricht hier ab.]

⁴⁸ Die Erforschung des Überdeckungsphänomens [als] bes[ondere] Aufgabe zeigt zugleich die *Notwendigkeit* des Verständlichmachens der Zerreißung der Sinneinheit des Lebens und weiter ursprünglich der Personexistenz. | Ursprungsproblem |

2. Über Psychologie

[Zu II. und III., S. 31 ff.]

Wissenschaften müssen sich *den Boden vorgeben lassen*. Das Problem der Realität ist nie durch Erkenntnistheorie der Wissenschaften auch nur berührt. *Denn für die Wissenschaften ist der konkrete Erfahrungsgrund einfach da*, innerhalb ihrer kommt eine Frage darüber gar nicht zur Sprache.

Wissenschaft als konkrete Logik *von etwas*; dieses muß allererst [auf] wissenschaftliche Weise erfahrbar zugänglich sein.

*Erfahrungsbegriff S. 37f.*⁴⁹

Ad [II.]2. *Nächste Aufgabe*: phänomenologische Charakterisierung der faktischen Lebenserfahrung – Erfahrung *konkreter* [?] *Bedeutsamkeit* (Einheit und Mannigfaltigkeit⁵⁰) *Unabgehobenheit* Um-, Mit-, *Selbst-Welt* –

Einheits- und Mannigfaltigkeitscharakter!!

Phänomen der Zugespitztheit –
labile Zuständlichkeit

Situation und faktische Vereinzelung (besser gekennzeichnet durch »Fragmentcharakter«, aber auch noch nicht gut!!)

*Historisches: Selbstbiographie.*⁵¹

Bestimmung des Sinnes und Prozesses von *Abhebung* – *Abhebung* Charakterisierung an der *Mitwelterfahrung* –

Ausschneiden aus dem *Bedeutsamem* –

Grunderfahrung – als *reine Grunderfahrung* – nicht *Thematisierung*, sondern Intensivieren des Erfahrens einer Welt

Abschneiden und Abfallenlassen jedes ungenuin mitfließenden, fremden Elements.

⁴⁹ [Martin Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe Bd. 58), S. 67 ff.]

⁵⁰ [Darübergeschrieben (über »Bedeutsamkeit«).]

⁵¹ [Vgl. Martin Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe Bd. 58), § 13.]

»Abgehoben« so, daß Einheits- und Mannigfaltigkeitscharaktere als genuin aussehend [?] – entsprechend die Aktqualität – *die Erfahrungsrichtung* – vgl. *Abhebung* und »*Auszeichnung*«

Ad [II.]3. *Gewinnung* der Grunderfahrung – »*Gewinnung*« – materialer faktischer Vollzug ist *Vollzugssinnerschauen im Vollzug*.

Einheit und Mannigfaltigkeit Ichseinheit – Gegenwart Vergangenheit Zukunft-Charakter Motivationszusammenhang
nicht endgültig.

Übergang zu III.

Ad. 1. *Leiblichkeit* – *konkrete Situationen* – *Erlebnis* – Ersch[einungen], Funktionen, Akte Empfindung usf. Tendenz, Fühlen –

Leibgebundenheit (Außereinander) und dadurch gegebene Richtung der Thematisierung –

Ad 2. und Methoden.

Ad 3. Ichseinheit – Gegenwart Vergangenheit Zukunft Situation – Bedeutsamkeit, Aktwelt der *personalen Existenz*.

*

Einheits- und Mannigfaltigkeitscharaktere – und Bezugssinn der Grunderfahrung und Zugangsprinzipien bezüglich der Psychologie

im »Ich« Ineinander

im »Leib« Außereinander (Neben- und Nacheinander)

(»Zusammen« gegeben bei der »Berührungsassoziation«, vgl. II, 341 f.⁵²).

⁵² [Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants). II. Teil. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Hg. von Edmund Husserl), Bd. II (1916), S. 21–478; Wiederabdruck in: Max Scheler, *Der Formalismus in*

Zusammenerlebt in der Einheit eines Erlebens kann »alles Mögliche« sein: Gleichzeitiges – Ungleichzeitiges – Nahes und Fernes – Das »Zusammen« in der äußeren Anschauung braucht auch nicht raumzeitlich oder gleichzeitig sich Bewährendes zu sein.

Erst mit der *Setzung eines Leibes* als in einem Außereinander sich bewährend; gegeben ist alles, was noch als unmittelbar wirksam auf den Leib erlebt ist und hierdurch seinem Jetzt-Hier zugeordnet.

Zugangsprinzipien für dies Gegebenwerden eines leibgebundenen Ich. Erfahrung und Motivation ergeben die Art und Weise der *Abhängigkeit der Gegebenheit* eines einheitlichen Lebenssinnes und die Gegebenheit des Sinnzusammenhangs seines Erlebens vom Leibe. »Noosomatische Prinzipien« ergeben die Art und Weise, wie sich Akte des Geistes »einer Leibgegenwart einfügen« (351⁵³).

Sie gelten nicht nur für psychische, sondern für daseins- und wirkensrelative Gegenstände zu einem Leib überhaupt.

Einheit eines Erlebnisaktes – ein Wesenszusammenhang mit dem Außereinander einer Jetzt-Hiereinheit. (*Situation!*⁵⁴)

Einheits- und Mannigfaltigkeits-Charaktere und *Situationsphänomen* | Situation und faktische Lebenserfahrung – *Situation* und der Zusammenhangscharakter ihres Gehaltes – vorgezeichnet und geleitet durch das Erleben und seine Konzepte und Tendenzen –

der für Assoziationsphänomen und Reproduktionsphänomen bedeutsame *Situationszusammenhang* (»Konstellation« *Scheler!* 348⁵⁵).

*

der Ethik und die materiale Wertethik (Gesammelte Werke. Bd. 2), a.a.O., S. 179–596; hier S. 471 f.]

⁵³ [Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, II. Teil, a.a.O. (Gesammelte Werke, Bd. 2, a.a.O., S. 480).]

⁵⁴ Vgl. Zettel. [Der Zettel wurde nicht aufgefunden.]

⁵⁵ [Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, II. Teil, a.a.O. (Gesammelte Werke, Bd. 2, a.a.O., S. 477).]

(Vgl. gegen Spengler und das Abendland Kap. V, Seelenbild und Lebensgefühl.⁵⁶)

Prinzipielles über Anschauung – Begriff – Begriffsbildung (Explikation –).

Sinn- und Sachungebundenheit der explikativen Funktion, auf Kosten wovon die Begriffsbildung? Die explikative Funktion des Vehikels überhaupt, sofern es sich um theoretische Gegenstände und deren Konstitution handelt – mehr ist aber aus ihnen nicht abzulesen. Funktion der Hebung und des »Merklich«machens. Charakter der Merklichkeit.⁵⁷

Wissenschaft konkrete Logik eines Sachgebietes (sinngenetischer Prozeß aus einer Grunderfahrung zur Wissenschaft) Ausformung eines Gegenstandsgebietes. Krisis dieser Wissenschaft. Ihre Geschichte eng verknüpft mit der der Philosophie (und Wahrheit und phänomenologische Anschauung – Ich, Bewußtsein⁵⁸, Seele, Wesen, Existenz usw.) Warum die Psychologie von besonderer Schwierigkeit? *Problem des Zugangs – Wahrnehmungsrichtung.*

Problem der Psychologie motiviert uns

1. Geschichte der Geisteswissenschaft (*Dilthey*, Ideen⁵⁹) –
2. Logik und Erkenntnistheorie (*Husserl*, Logische Untersuchun-

⁵⁶ [Vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« zu diesem Vortrag (S. 533).]

⁵⁷ Vgl. Zettel Dilthey, Aufbau 3 unten [Der Zettel wurde nicht aufgefunden. Die Angabe »Aufbau« bezieht sich auf: Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Studien. Erste Hälfte (mehr nicht ersch.). In: Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Jg. 1910. Philos.-Hist. Cl. Berlin: Verlag der Kgl. Akad. d. Wiss. (Reimer in Comm.) 1910, Abh. I, S. 1–123; Wiederabdruck (mit bisher unveröffentlichten Abhandlungen und Fragmenten) in: Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. (Hg. von Bernhard Groethuysen.) (Gesammelte Schriften Bd. VII.) Leipzig und Berlin: Teubner 1927, hier S. 79–188.]

⁵⁸ nicht etwa, weil wir in der Außenwelt, sondern im *Bewußtsein* leben! – Lebens-Führung!

⁵⁹ [W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. In: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften

- gen⁶⁰). Grundmängel des Neukantianismus (Natorp, Allgemeine Psychologie⁶¹).
3. Psychologie selbst (*höhere* Seelentätigkeit; Külpe-Schule Brentano⁶² | [Alexius] Meinong | [Theodor] Lipps alte Lessing-Schule⁶³ | James⁶⁴).
4. Biologie (Lebensphänomen, Bergson⁶⁵).
5. Jaspers, Weltanschauungspsychologie.⁶⁶

zu Berlin. Jg. 1894/2. Halbband. Berlin: Verlag der Kgl. Akad. d. Wiss. (Reimer in Comm.) 1894, S. 1309–1407; Wiederabdruck in: Wilhelm Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (Gesammelte Schriften Bd. V), a.a.O., S. 139–240.]

⁶⁰ [Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Theil* (= Erster Band): *Prolegomena zur reinen Logik*. Halle a. S.: Niemeyer 1900; 2., umgearb. Aufl. 1913; ders., *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil* (= Zweiter Band): *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (= I.–VI. Untersuchung). Halle a. S.: Niemeyer 1901; 2., umgearb. Aufl. 1913 (= 1. Teil: I.–V. Untersuchung) und 1921 (= II. Teil: VI. Untersuchung). (Nach dem Text der 1. und der 2. Auflage bei Martinus Nijhoff, Den Haag (u. a.), 1975 von Elmar Holenstein als Band XVIII (Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik*) und 1984 von Ursula Panzer als Band XIX/1 und XIX/2 (Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil und II. Teil*) von »Edmund Husserl, Gesammelte Werke – Husserliana« herausgegeben.)]

⁶¹ [Paul Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1912. (Ein »Zweites Buch« ist in dieser Form nicht erschienen.)]

⁶² [Vgl. Franz Brentano (1838–1917), *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker & Humblot 1874 (2 Bücher in 1 Bd.); ders., *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Neue, durch Nachtr. stark verm. Ausg. d. betr. Kapitel d. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker & Humblot 1911.]

⁶³ [Nach dem Schriftsteller und Philosophen Theodor Lessing (1872–1933), der auf Anregung und mit Förderung von Theodor Lipps (1851–1914) auch Psychologie studierte.]

⁶⁴ [Vgl. William James (1842–1910), *The Principles of Psychology*. New York: Holt 1890 (2 Bde.); ders., *Psychology – Briefer Course*. New York/London: Holt 1892; deutsch (nach »Briefer Course« von 1892): ders., *Psychologie*. Übers. von Marie Dürr mit Anm. von E. Dürr. Leipzig: Quelle & Meyer 1909, 2., unveränd. Aufl. 1920.]

⁶⁵ [Vgl. Henri Bergson (1859–1941), *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: Alcan 1896; deutsch: ders., *Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist*. Autorisierte und vom Verf. selbst durchgesehene Uebersetzung. Mit Einf. von W. Windelband. Jena: Diederichs 1908. Die Abhandlung erschien in zahlreichen Auflagen.]

⁶⁶ [Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer 1919.]

»Außen« und »Innen«⁶⁷

»Andere« »Ich«

wonach bemessen?

Um-, Mit-, Selbst-Welt in der faktischen Lebenserfahrung.
Physis und Psyche nicht theoretisch ausgeformte Objektitäten,
und wenn, dann lediglich in der faktischen Lebenserfahrung als
faktisch-lebensmäßige Möglichkeiten erfahren.

Erlebnisbegriff (seine Gewinnung aus der faktischen Lebens-
erfahrung – *noch unausgeformtes Selbst* – Michselbsthaben – »Zu-
gespitztheit«

mein Erleben – *ein* Erleben.

innere Wahrnehmung und »Reflexion« – rein phänomenologi-
sche Anschauung – (nicht mit Reflexion
identisch)

innere Beobachtung

Deskription wiederum in allen Aktrichtungen – *es gibt Deskrip-
tion in jeder Anschauungsrichtung und in jedem Anschauungs-
feld* – aber wesensmäßig differenziert. Deskriptive Psychologie
sagt eigentlich gar nichts, denn es kann deskriptive empirische,
beobachtende, induktiv-erklärende oder deskriptiv-*verstehende*
(Erlebnis-)Psychologie⁶⁸ oder deskriptive reine Phänomenologie
der Akte besagen.

(Bezeichnet man also Phänomenologie als deskriptive Wissen-
schaft, so kann das leicht in ihrer Handhabung wie in ihrer Be-
urteilung dazu führen, in ihr eine beschreibende Anatomie, Zoo-
logie des Bewußtseins zu sehen. Deskription kennzeichnet also nur
abgeleiteterweise [die Phänomenologie] und, was zugleich besagt,
daß es wesenhaft Verschiedenes bedeuten kann, besonders wenn
von Deskription im absoluten Sinne der phänomenologischen Phi-
losophie die Rede ist.)

⁶⁷ Vgl. Zettel »Ich« 1 ff. [Die Zettel wurden nicht aufgefunden.]

⁶⁸ [In der Handschrift steht »*verstehende*« unter dem Wort »Erlebnis-«, das vom
Herausgeber (aufgrund der Ersetzung) in runde Klammern gesetzt ist.]

Beachtet man das, dann zeigt sich der beliebte Einwand, jede Deskription verunstaltet und ist Theorie von vornherein als roh und vieldeutig. Es gibt Deskription – im Gegensatz zu Erklären –, die sich also in einem Gegenstandsgebiet bewegt, das auch und gerade auf Grund und nach der reinen Deskription erklärt werden kann. Es gibt deskriptive Methode in Gebieten, wo Erklärung gar keinen Sinn hat, wo Deskription nur (f[ormal]) dasselbe besagt – so z. B. das Beschreiben des letzten, grenzmäßigen Aufmerksam-machens – der reinen Anschauung –

Erklärung

Phänomen der Leiblichkeit (Problem der Biologie)

Bewußtsein

»Psychologie als Wissenschaft von den Bewußtseinserscheinungen«

Psychologie und Philosophie.

Beziehung nicht endgültig im einzelnen geklärt, aber die Richtung der Abgrenzung und die Beziehung der ganz or[i]ginalen Zusammengehörigkeit ist jetzt erfaßbar.⁶⁹

Ein *Begriff der Philosophie*, der seinem Sinne nach nicht eine Grundhaltung unmittelbar motiviert und die personale Existenz radikal anspricht, taugt nichts; umgekehrt *genügt zunächst* die Führung und Mitleitung in eine Grunderfahrung – als entscheidend –.

⁶⁹ [Text (bis auf das erste Wort) in Stenographie ergänzt (Entzifferung nicht völlig sicher):] recht (?) muß man sich von dem Vorurteil freimachen, es müßte alle Wissenschaftslehre gleich weit von Theorie entfernt sein!

III. DASEIN UND WAHRSEIN
(NACH ARISTOTELES)
(1923/24)

Die folgende Betrachtung hat die Aufgabe, den Begriff der *Wahrheit* zu bestimmen. Was ist das, von dem das Wahrsein ausgesagt werden kann, und was bedeutet dieses Wahrsein selbst?

Die nähere Bestimmung des Sinnes von Wahrsein führt auf das *Dasein* des Menschen; diesem kommt das Wahrsein eigentlich zu.²

Die Betrachtung wird durchgeführt als Interpretation³ der Untersuchung, die Aristoteles über dieses von ihm selbst entdeckte Thema unternommen hat.

Mit dem Verständnis des Grundbegriffes »Wahrheit« soll zugleich ein Einblick in die zentralen Forschungen der griechischen Philosophie vermittelt werden.

Die Fundamente der heutigen Wissenschaften und erst recht der begriffliche Bestand der Philosophie reichen in die Forschungen der Griechen, vor allem des Aristoteles zurück.

Freilich ist dieses Gut, mit dem wir arbeiten, abgegriffen und bis zur Unkenntlichkeit entstellt.

Es steht ganz bei uns: entweder uns selbst in den Fundamenten unseres Sehens und Fragens durchsichtig zu werden und so den Kampfplatz für echte Auseinandersetzung zu gewinnen – oder aber beliebig äußerlich und zufällig von den alten Begriffen Gebrauch zu machen.

Die Entscheidung in diesem Entweder-Oder hängt davon ab, wie weit verstanden wird, was Geschichte ist, ob man in ihr eine Antiquitätensammlung sieht für die Neugier und gelegentliche

¹ [Dieser Titel »Wahrsein und Dasein« steht oben auf dem ersten Blatt des Manuskripts. Der Titel auf dem Deckblatt des Manuskripts lautet dagegen in umgekehrter Reihenfolge:] .

Dasein u. Wahrsein. W.S. 1923/24. *Kantgesellschaft* Köln [vgl. dazu die »Nachweise und Erläuterungen« zu diesem Vortrag (S. 533 f.)].

² [Ergänzung in Stenographie:] das Wahre.

³ [Darübergeschrieben:] v[on] A[ristoteles'] E[thica] N[icomachea] VI. Hier hat Arist[oteles] [Die textliche Verbesserung hier (Aufteilung in zwei Sätze) ist unvollständig geblieben.]

Belehrung, oder ob man versteht, daß wir die Geschichte selbst sind und somit für sie und deren Auswirkung die Verantwortung tragen.

Die Interpretation will nichts weiter denn für Aristoteles die Gelegenheit ausarbeiten, selbst zu sprechen.

Wenn eine Nachprüfung der Auslegung am Text ergeben sollte, daß manches von dem Gesagten »nicht dasteht«, dann wäre das noch kein Beweis *gegen* die Interpretation. Denn eine Interpretation ist dann eigentliche, wenn sie durch den vollen Text hindurch auf das stößt, was für den groben Verstand nicht dasteht, was aber unausgesprochen den Boden und die Art des Sehens ausmacht, daraus der Text erwachsen konnte. Von der Zurüstung, deren eine solche Interpretation bedarf, soll nicht gehandelt werden. Der Text ist reich genug, daß er für sich selbst spricht.

Wahrheit ist der auszeichnende Charakter der Erkenntnis. Ein Erkennen ist eigentlich, was es ist, als wahres. Was meint der Ausdruck »wahr«? Mit dieser Frage suchen wir den Begriff der »Wahrheit«.

Im Begriff von etwas liegt die erkenntnismäßige Bestimmung der Sache. Dieses Bestimmen, worin die gemeinte Sache verständlich wird, vollzieht sich auf dem Boden einer vorgängigen anschaulichen Vergewärtigung des Tatbestandes, der zu Begriff gebracht werden soll. Der Tatbestand wird dabei, je nach der Aufgabe des Bestimmens, jeweils von einer bestimmten »Seite« anvisiert.

Welchen Tatbestand meint der Begriff »Wahrheit«? Welche Sachzusammenhänge haben wir uns nahezubringen, um daran die zunächst unklare Wortbedeutung »Wahrheit« in ein echtes Sachverständnis einzulösen, aus dem wir uns den Begriff »Wahrheit« ausdrücklich zu eigen machen?

Das Feld, in dem wir so etwas wie Wahrheit und Wahrsein antreffen, wollen wir uns Schritt für Schritt zueignen. Für den Anfang überlassen wir uns dabei der Führung durch die Tradition. Sie sagt: Wahrheit kommt primär dem Urteil zu. Schärferes Zusehen wird finden, daß das Wahrsein im Urteil nicht boden-

ständig ist – sondern im menschlichen Dasein selbst und zwar in verschiedenen Weisen und Stufen.

So ergibt sich eine Dreiteilung der folgenden Betrachtungen, die mit einer grundsätzlichen Überlegung schließen:

- I. Urteil (Rede) und Wahrsein. [59]
- II. Wahrsein und Dasein. [65]
- III. Die Weisen des Wahrseins und seine ausgezeichneten Möglichkeiten. [71]
- IV. Wahrsein – Dasein – Sein und die Aufgaben einer Ontologie.⁴

I. Urteil – Rede – Wahrsein.⁵

Es wurde angezeigt: Wahrheit ist ein Charakter des Erkennens. Erkennen – sagt man – ist ein Vorgang in der Seele, ein Akt des Bewußtseins, ein Erlebnis des Subjekts. Und das Erkennen ist wahr, wenn es mit der außerseelischen Wirklichkeit, mit dem Objekt außerhalb des Bewußtseins übereinstimmt – Wahrheit: Übereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstande. Genauer – sagt man – ist das Erkennen *Urteilen*. Was eigentlich wahr bzw. falsch genannt werden muß, ist das Urteil. Man beruft sich mit dieser Definition der Wahrheit auf Aristoteles und sagt:

1. Aristoteles hat zum ersten Mal den Sinn der Wahrheit als Übereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstand ausgesprochen.

2. Nicht nur das, Aristoteles hat zum ersten Mal gesehen, daß Wahrheit primär dem Urteil zukommt.

3. Betont man, diese Definition entspreche am meisten dem gesunden Menschenverstand und sei daher die gegebene Grundlage aller näheren Bestimmung der Wahrheit.

⁴ [Nicht ausgeführt; vgl. dazu die Beilagen Nr. 21 ff., S. 95 ff.]

⁵ [Auf dem folgenden Blatt lautet die hier (nochmals) stehende Überschrift:]
I. Rede und »Urteil« (λόγος).

Nun hat man aber doch Schwierigkeiten in dieser Wahrheitsdefinition gefunden. Wie soll die Übereinstimmung eines Erlebnisses – also von etwas, das im Subjekt ist – mit der Außenwelt, die Objekt ist, festgestellt werden? Solange diese Übereinstimmung selbst nicht einsichtig ist, besagt sie nichts für das Erkennen. Um die Übereinstimmung festzustellen, muß man doch aber *wissen*, wie das Objekt selbst aussieht, dem sich das Übereinstimmende anmessen soll. Was ich aber so zuvor wissen muß, wie das Objekt selbst aussieht, ist ja aber doch das, was in der Erkenntnis erkannt ist. Wozu also noch Übereinstimmung konstatieren? Wird aber an dieser als dem Sinn der Wahrheit festgehalten, dann zeigt sich, daß sie schon voraussetzt, was sie erklären soll. Die Übereinstimmungstheorie erklärt also nichts. Daher ist gegenüber dieser Auffassung und ihren Schwierigkeiten ein Ausweg zu suchen. Man muß überhaupt Abstand nehmen von der Meinung, als könnte das Subjekt aus sich hinausspringen zu einem Objekt; was erkannt wird, ist immer »im Bewußtsein«. Und wahres Erkennen mißt sich nicht an einem *unerreichbaren Objekt*, sondern an der Gesetzlichkeit des Denkens selbst. Sofern das Erkennen dieser genügt, ist es wahr.

Diese Auffassung der Wahrheit bezeichnet sich als die kritische, weil sie *gegen* die erstgenannte, naive, spricht. Sofern diese die Erreichbarkeit des *realen* Objektes festhält, ist sie realistisch; die Gegenstellung bezeichnet man als idealistisch. Der kritisch-idealistische Wahrheitsbegriff macht aber – das ist hier grundsätzlich festzuhalten – dieselbe Voraussetzung wie der Realismus, nur spricht er *gegen* die Übereinstimmung. Umgekehrt bekennt sich der Realismus, sofern er seinerseits kritisch sein will, zur Voraussetzung des Idealismus, nur spricht er nicht *gegen* die Erreichbarkeit des realen Objektes, sondern sucht *gegen* den Idealismus zu beweisen, daß das Subjekt aus sich heraus komme zum Objekt, bzw. daß eine reale Außenwelt existiere.

Zwei feindliche Brüder, die mit denselben Voraussetzungen arbeiten. Neuerdings sucht man durch kritische Diskussion beider, durch Verteilung ihrer Gerechtsame, über sie hinauszukommen

zu einer Position jenseits beider. Aber diese Diskussion ist nur die Bejahung der genannten Voraussetzungen in der Potenz. Die Diskussion nimmt immer den thematischen Ansatz: Subjekt – Objekt und Beziehung zwischen beiden, und rätselt darüber, wie sie zueinanderkommen.

Wir verfolgen diese Diskussion zwischen Realismus und Idealismus und deren Vermittlungen nicht weiter, weil sie unergiebig sind, und sie sind unergiebig, weil sie, bei allem Scharfsinn, oder gerade, weil man einzig diesen spielen läßt, *blind* sind. Die gemachten Voraussetzungen der feindlichen Brüder sind *bodenlos*, sie vollziehen sich ohne ursprüngliche Aneignung des Tatbestandes, von dem unter dem Titel Subjekt-Objekt-Beziehung gesprochen wird.

Statt auf diese Diskussion einzugehen und durch einen neuen Vorschlag zu mehren, wollen wir auf den fast ganz unkenntlichen *Rest* von *wirklichem Boden*⁶ zurückgehen, der in der Diskussion des Wahrheitsbegriffes noch zum Vorschein kommt und die Überlegungen leitet.

Es ist die Berufung [auf?] Aristoteles, der gesagt haben soll: Wahrheit ist ursprünglich der Charakter des Urteils. Wie steht es mit der Äußerung des Aristoteles hierüber? De interpretatione cap. 4 [17 a 1 sqq.]: »Es ist zwar alles Reden so, daß es *von etwas* spricht;⁸ nicht aber ist jedes so, daß es das, wovon es spricht, ausdrücklich aufzeigt, sehen läßt. Nicht jedes Reden über hat den Sinn *als Reden*, das, worüber die Rede ist, an ihm selbst aufzuzeigen und nur aufzuzeigen. Vielmehr läßt *nur die* Rede sehen, in der im vorhinein da ist das Wahrsein oder Falschsein. Dies ist aber nicht in jeder Rede da; so ist das Bitten ein Reden von, aber weder wahr noch falsch.«⁹

⁶ Subjekt-Objekt-Beziehung *verständlich* – klar!

⁷ [In der Handschrift steht:] des (Aristoteles).

⁸ Alles Reden spricht von etwas.

⁹ Aufforderung – Herein! »Bitte, treten Sie ein« – »Darf ich eintreten?«

1. An dieser Stelle ist zunächst nicht von Urteil gesprochen ~ λόγος heißt weder Urteil (κρίνειν) noch Begriff, und noch weniger Vernunft – sondern von *der Rede* – Sprechen –

2. wird nicht gesagt, daß dem Urteil primär Wahrsein zukomme, sondern daß wahrsein bzw. falschsein aus den verschiedenen Weisen des Redens eine zu einer eigenen mache, zur aufzeigenden Rede, die einzig den Sinn hat, das, wovon in ihr gesprochen wird, sehen zu lassen, aufzuzeigen *für den* Redenden und Hörenden. Dies Wahrsein ist sowenig das Vorrecht dieser aufzeigenden Rede, daß sie vielmehr gerade die Bedingung der Möglichkeit dafür ist, daß es so etwas wie Falschsein gibt; das Wahrsein ein viel ursprünglicherer Charakter. Rede ist nicht als Rede wahr, sondern kann durch wahrsein eine bestimmte Weise des Redens sein.

3. Ist von Übereinstimmung hier die Rede? Ὁμολόγως besagt etwas anderes und gerade nur vom λόγος her verständlich.¹⁰

Wahrsein begegnet¹¹ *am Reden*, ist aber nicht in der Rede als Rede bodenständig. Frei von allen Urteilstheorien und Theorien über Erkenntnis und den Begriff der Wahrheit folgen wir dieser Anweisung, d. h. wir vergegenwärtigen uns den Tatbestand »Reden«, an dem Wahrsein vorkommen kann.

Die aufzeigende Rede ist nur eine Möglichkeit des Redens und nicht einmal die nächste. Die Rede des alltäglichen Daseins geht nicht darauf aus, Sachkenntnisse mitzuteilen und ein Wissen zu vermitteln. Die Tendenz und Struktur der alltäglichen Rede kommt in den Blick, wenn wir dem nachfragen, was für das alltägliche Miteinandersein der Menschen in Rede steht. Das wird sichtbar aus *den* Weisen des Redens, die ausdrücklich als *Miteinander-* und *Zueinandersprechen* vollzogen werden. Die Forschung der Griechen über das Phänomen des alltäglichen Redens, vor allem die erste positive, die Rhetorik des Aristoteles, kennt

¹⁰ [Vgl. Aristoteles, De interpretatione 9, 19 a 33.]

¹¹ [Mit grünem Stift durchgestrichen und ersetzt durch (und weiter erläutert):] *kommt darin vor*

ist aber nicht in der Rede als Rede bodenständig.

Weil darin vorkommend – näher zu sehen – was Reden besagt.

drei Arten: 1. die Rede in der Volksversammlung, 2. die Rede vor Gericht, 3. die Festrede.¹²

Über Rhetorik: Wir werden erst wieder lernen müssen, die Aristotelische Rhetorik frei von veräußerlichten traditionellen Perspektiven zu verstehen. Diese Rhetorik – vor der Aristotelischen und nachher erst recht – [ist] »Technik« im äußerlichen Sinne, und später wurde sie eine feste Disziplin in der wissenschaftlichen Vorschule. Plato stand ganz negativ zu ihr. Z. B. Rhetorik in der Akademie an das Ende der Schriften gerückt, eine Verlegenheit. Der Sache nach verstanden gehört sie vor das Organon, das ja selbst ein künstlich zusammengeschobenes Gebilde ist. Rhetorik – die Fundamentallehre vom Logos, die ursprüngliche »Logik«.

Die politische Rede ist ein Zu- oder Abreden hinsichtlich eines Beschließens, z. B. über Krieg oder Frieden. Die Angeredeten sollen durch die Rede zu einer bestimmten Überzeugung über die Lage des Staates gebracht werden, aus der heraus sie sich im Sinne des Redners für seinen Rat entscheiden.

Die Gerichtsrede ist Anklage bzw. Verteidigung, sie richtet sich an [den] Hörer als Richter; er soll zu einer bestimmten Überzeugung über den Fall überredet werden, von der aus er seinen Spruch fällt.

Die Festrede feiert – lobt bzw. tadelt; der Hörer soll das, worüber zu ihm gesprochen wird, bewundern, er soll in Begeisterung bzw. Empörung versetzt werden.

Diese Reden haben nicht so sehr im Blick die Sache, über die sie handeln, sondern den *Hörer*. Und dieser soll nicht Sachkenntnisse übermittelt bekommen, sondern zu einer Ansicht über die Dinge [kommen], so zwar, daß er zu ihnen so und so Stellung nimmt. Das Reden ist Über-reden.

Und worüber handeln diese Reden? Die Versamlungsrede spricht von dem, was dem Gemeinwesen und damit jedem einzel-

¹² [Aristoteles, *Rhetorica* A 3, 1358 a 36 sqq. (im folgenden abgekürzt als »Rhet.«). Handexemplar Heideggers: Aristotelis *Ars Rhetorica*. Iterum edidit Adolphus Roemer. Editio stereotypa. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1914.]

nen zu- und abträglich sein könnte (συμφέρον [Rhet. 1358 b 22]) ~ etwas, was noch nicht da ist, aber herbeigeführt bzw. abgewehrt werden soll. Diese Rede ist Beratschlagen über Zukünftiges.

Die Gerichtsrede handelt über Recht und Unrecht von etwas, das schon geschehen ist (δίκαιον [Rhet. 1358 b 25]). Sie zielt auf beurteilende Stellungnahme zu einem Vergangenen.

Die Festrede bringt den Hörer in die *Gegenwart* von etwas Bewunderungswürdigem (καλόν [Rhet. 1358 b 28]).

Die Reden handeln von Zukünftigem, Vergangenen, Gegenwärtigem und zwar solchem, was das alltägliche Dasein ständig irgendwie angeht – Wechselfälle des Lebens und Ereignisse der Welt, in der das Miteinandersein sich aufhält, aber solches, was bald so, bald anders sein kann und worüber die Ansichten sich wandeln. Die Reden haben die Tendenz auf Ansichtsbildung beim Hörer über das alltägliche Leben und das, was in ihm vorfällt. Die Hörer bringen darüber immer schon bestimmte Ansichten mit, Ansichten, die man so hat. Und zugleich sind sie gegenüber dem, was in Rede steht, so und so gestimmt. Dieser jeweiligen Stimmung muß der Redner Rechnung tragen und sie in seinem Sinne umbilden, so daß sie mit der Ausbildung der Überzeugung beim Hörer selbst mitspricht für das, was der Redner will.

Der Redner selbst muß sich durch die Art des Redens als vertrauenswürdig, wohlwollend und sachverständig bekunden; er selbst, seine Existenz, spricht mit für das, was er sagt. Glauben, nicht Einsehen. Und schließlich muß er in der rechten Weise über die Sache sprechen, nicht in wissenschaftlichen Beweisgängen, sondern die Rede soll zu Herzen gehen, ἐνθύμημα [Rhet. 1356 b 2 sqq.] – das ist der Sinn des verkürzten Schlusses. Das Denken der Menge ist kurzatmig. Ferner soll er in schlagenden Beispielen sprechen [ibid.]; nicht die Sache selbst soll hier sich zeigen, sondern das, was als nächstes dafür spricht, wird im Reden – als Überreden – aufgeboten werden: die drei πίστεις – πάθος, ἡθος, δεικνύναι [Rhet. 1356 a 1 sqq.].

Einer bestimmten Ansicht über eine Sache soll zur Herrschaft verholfen werden, sie soll sich in der öffentlichen Meinung fest-

setzen und sie mit ausmachen. Der Redner muß aus diesen herrschenden Ansichten her sprechen; er nimmt aus dem, was man durchschnittlich über die Dinge denkt, die Obersätze für seine Schlüsse.

Diese Weisen des Redens sind nur zugespitzte Ausformungen der Redeart, in der sich das alltägliche Dasein über minder öffentliche, aber doch dringliche Angelegenheiten, Geschehnisse, Erfordernisse ausspricht. Das Reden bewegt sich in durchschnittlichen Ansichten, spricht aus dem nächsten Augenschein und aus dem Hörensagen, aus überkommenen Vormeinungen über die Dinge, gerade *nicht aufzeigend*. Damit verstehen wir, was Aristoteles meint, wenn er sagt, nicht jede Rede ist aufzeigend. An diesem Phänomen der alltäglichen Rede läßt sich die Grundstruktur des Redens ablesen: $\delta\acute{o}\xi\alpha$ – $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}$, es scheint, es sieht so aus – als –, es spricht etwas dafür – so –, soweit ich die Sache sehe. *Der* Ansicht sein – als $\phi\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$, ein Dafürsein; darin die Möglichkeit, es könnte auch anders sein, die Ansicht könnte sich als falsch herausstellen. $\text{\AA}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ist nur die $\acute{o}\rho\theta\omicron\tau\eta\varsigma$, das, worauf die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ausgerichtet ist; sie steht nicht dabei. Aber auch kein Suchen, sondern $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$.¹⁵

II. Wahrsein und Dasein.

Das Reden, das so das alltägliche Dasein durchherrscht, steht aber in einer ausgezeichneten Möglichkeit. Es *kann* aufzeigende Rede sein, als Sprechen über etwas – das Worüber – sehen lassen. Das Reden als aufzeigendes ist Ansprechen von etwas als etwas, den Saal als hell, die Tafel als schwarz bzw. als nicht weiß. Dieses aufzeigende Ansprechen und Be-sprechen hat demnach die Grundarten des aufzeigenden *Zu*-sprechens und Absprechens. Auch das

¹⁵ [Darunter in Stenographie ergänzt:]

Die Rede, sei es Gerede, was zur Einsicht [...]*, wird dort verstellt. Aus der Rhetorik [?] der Rede sichtbar machen, inwiefern [sic] – das Wortüber sehen lassen kann.

* [Stenographie unleserlich.]

Absprechen ist ein Sehenlassen der besprochenen Sache in dem, was sie nicht ist.¹⁴

Das aufzeigende Reden wurde als Möglichkeit bezeichnet; sie ist das innerhalb des alltäglichen Redens, d. h. gegen dieses ist es eigentliches Aufzeigen, ein *Durchbrechen* dessen, was das Seiende als bloße Ansicht davon und Gerede darüber verdeckt. Das sehenlassende Reden ist, was es [ist], sofern in ihm das *Aufdecken* da ist, das ἀληθεύειν, das Wahrsein (etwas, was das Reden nicht ohne weiteres ist, *obzwar* offenbarmachend (?)¹⁵).

Der griechische Ausdruck für das, was wir vieldeutig mit »Wahrheit« bezeichnen, besagt wörtlich: *Un-verborgenheit*, nämlich des Seienden, der vorhandenen Welt zum Beispiel. Un- besagt: die Verborgenheit ist beseitigt, *nicht mehr da*; sie kann bestehen und besteht immer bis zu einem gewissen Grade (vgl. Un-schuld, wo Schuld nicht da ist, weggenommen – ἀλήθεια weggenommene Verborgenheit, die also zuvor und zumeist besteht¹⁶). Un-verborgenheit ist dem Seienden gleichsam abgerungen. Der Ausdruck der Griechen für Wahrheit macht offenbar, daß die Griechen ein ursprüngliches Verständnis dessen hatten, daß das Unverdecktsein der Welt erst errungen und erkämpft werden muß. Was zunächst also nicht verfügbar ist.

Das Seiende ist zunächst eigentlich verdeckt, besagt: *es* ist doch schon in gewisser Weise da, in den herrschenden Ansichten darüber und im Gerede davon. (Unerbittlichkeit – jede Möglichkeit des Bittens weggenommen.)

Oder aber die Welt kann verborgen sein aufgrund einer Nichterschlossenheit überhaupt, Unkenntnis.

¹⁴ Im folgenden zu stark Rede betont. Schärfer, daß in ihr ἀλήθεια nicht bodenständig, sondern weil Seinsverständnis dem Dasein [zukommt], deshalb kann sie von [?] dessen Sein her bestimmt sein.

¹⁵ Rede zunächst gerade das, was verdeckt, und gegen sie muß aufkommen das echte – d. h. [Text bricht ab, aber Verbindungsstrich von:] echte [zu oben Anm. 14:] Sein her bestimmt.

ἀλήθεια: Aufschluß.

ἀληθεύειν wie: ἀνδρῶν εύεσθαι.

¹⁶ [Pfeilstrich zu unten (im Text S. 67):] Dreifache Verborgenheit.

Und schließlich besteht die Möglichkeit, daß, was einmal ursprünglich erschlossen war, zu einem durchschnittlich bekannten Besitz wird – und gerade als dieses Scheinwissen um so hartnäckiger wieder das Seiende verstellt, weil solches Wissen einredet, es sei in der Tat echtes Wissen; es züchtet die Unbedürftigkeit, den Sachen neu und ursprünglich, gegen alle Vorurteile hindurch, wieder nachzufragen.

Dreifache Verborgenheit

1. sofern Welt nur in ersten, nächsten Ansichten gegenwärtig ist,
2. sofern in vielen Bezirken des Seienden eigentliche Unkenntnis, Nochnichtvertrautsein,
3. sofern, was schon einmal eigentlich freigelegt war, durch die Herrschaft der Phrase und der abgeschliffenen Begriffe davon wieder in Verborgenheit zurücksinkt.

So besagt Wahrsein eigentlich: aufdeckendes Sehenlassen – λέγειν – λόγος (λόγος eine *Möglichkeit* des Vollzugs des Aufdeckens, sofern er negativ die herrschende Gelegenheit der Verdeckung bleibt) – ἀληθεύειν:

1. Vorbrechendes Erschließen des Seienden am Leitfaden der herrschenden Ansichten von ihm, in denen zumeist ein Stück von echt Geschehen beschlossen liegt.
2. Aufschließendes Vordringen zu bislang überhaupt verborgenen Seinsgebieten.
3. Kampf gegen das Gerede, das sich ausgibt als erschließend und wissend.

In einer solchen Wortprägung drückt sich elementar aus, wie das menschliche Dasein unverbildet sich selbst und sein Sein in der Welt sieht. Die Griechen hatten nicht nur in dem sprachlichen Ausdruck schon ein ursprüngliches Verständnis von Wahrheit – als Unverborgenheit –, die Größten unter ihnen führten den Kampf um sie, ein Kampf [?] gegen Sophistik und Rhetorik. Wir vermögen uns kaum mehr ein Bild zu machen von der Größe dieser geistigen Auseinandersetzung der Griechen mit sich selbst und ihrem Dasein. Die Geistesgeschichte des Abendlandes hat nie mehr eine geistige Erhebung erlebt, die jener zu vergleichen wäre.

Und selbst als in Sokrates und Plato die Tendenz des Vordringens zu den Sachen durch die verdeckende Phrase klar ergriffen war, blieb die Forschung noch an Wortbegriffen und der Tradition haften. Das kann der große Schritt des Aristoteles über Plato hinaus zeigen, war doch bis zu Aristoteles das Grundphänomen des Seienden als Welt – die *Bewegung*¹⁷ – noch nicht eigentlich als Seinscharakter ursprünglich gesehen und verstanden. Damit aber, mit dieser größten Entdeckung des Aristoteles, kam die griechische Ontologie auf neue Fundamente, d. h. zu dem, was sie seit Jahrhunderten suchte.

Wenn Aristoteles daher von der Forschung der Alten und seiner eigenen sagt, sie sei ein *Philosophieren über die Wahrheit*¹⁸, so besagt das nicht ein Nachforschen, was *Wahrheit* besage, sondern das hinsehende Erschließen des Seienden, Freilegen des Seienden in der Unverborgenheit seines Seins.¹⁹

Wahrheit – Unverborgenheit – ein *Charakter des Seienden*. Seiendes *ist* aber, auch wenn es verdeckt ist. Aufgedecktsein ist eine ausgezeichnete Weise der Anwesenheit des Seienden. Aufdecken – zunächst – in der Rede, λόγος.

Das Aufdecken selbst aber – ἀληθεύειν, das Wahrsein – ist Sache des menschlichen Daseins. Wahrsein als Aufdeckendsein ist ein Grundverhalten des Daseins. Sofern aber das menschliche Dasein durch das Redenkönnen bestimmt ist, kann die Rede selbst die Vollzugsart des Aufdeckens werden.

In der Rede ist das Aufdecken [des Seienden²⁰] sehenlassendes *Ansprechen von etwas als etwas*, was zunächst im vorhinein mit einem Blick gegeben ist – ein Mensch auf der Straße, der wird im Ansprechen als – auseinandergenommen; das zunächst Gegebene

¹⁷ Bewegtes

Bewegung.

¹⁸ [Metaphysica Γ 5, 1009 b 36 sq. Handexemplar Heideggers: Aristotelis Metaphysica. Recognovit W. Christ. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1886.]

¹⁹ nicht über Wahrheitsbegriff nachdenken, sondern [über] das Seiende in seinem Unverdecktsein.

²⁰ [Verbindungsstrich zu oben:] (Weise der Anwesenheit) des Seienden.

ist noch zusammengeschüttet, im Ganzen,²¹ ein Mensch – jetzt als den und den; etwas als *das* aufgezeigt von dem im Ansprechen abgehobenen »als was« her verständlich.

Aufzeigendes Schenlassen [dessen], was im Ganzen zusammenliegt, so zwar, daß das, woraus in der aufzeigenden Rede gleichsam aufgesprochen wird, immer gesehen ist als das immer schon im vorhinein schon vorhandene Ganze selbst, ὑποκείμενον, Substanz.

Und gerade dieses Ansprechen von etwas als etwas ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß es Täuschung gibt. Etwas kann als etwas ausgegeben werden, aufgefaßt werden, was es *nicht ist*; das Strukturmoment des »als das« ermöglicht es überhaupt, daß sich vor das Angesprochene etwas stellt, was es nicht ist. Dadurch wird es verstellt, aber so, daß das Verstellende als *Gesagtes* den Anschein erweckt, es deckt das von ihm Besprochene auf. Das aufzeigende Ansprechen – von etwas als etwas – ist gerade das, was falsch sein kann, – und das Wahrsein der Aussage ist seinem Sein nach immer solches, was dieses Falschsein vermeidet, also durch es hindurch geht. Also nicht das ursprüngliche Wahrsein – d. h. aufdeckende Schenlassen –, das liegt nach Aristoteles vielmehr in einem Aufdecken ἄνευ λόγου, ohne Rede, nämlich die gekennzeichnete im als was.²²

Also dürfen wir bei der Frage nach dem ursprünglichen Phänomen des Aufdeckendseins gleich²³ Wahrseins nicht beim λόγος stehenbleiben und von ihm aus andere mögliche Weisen bestimmen; der umgekehrte Weg ist einzuschlagen, d. h. es bedarf zuerst des Verständnis[s] der eigentlichen Weisen des Aufdeckens, auf deren Grund der λόγος so etwas leisten kann.²⁴

²¹ [Darübergeschrieben:] ein *Bild*, aus den Formen ein sinnl. [?]

²² λόγος – 1. λέγειν, 2. λεγόμενον. Daß die Bedeutung gerade so schwankt, besagt was hinsichtlich des Sprechens selbst überhaupt und hinsichts des Verstehens gerade von λόγος. *Verfallen!* Satz – Worte – Vorstellungen – zusammengesetzt. Diese etwas in der Seele – Problem, wie ein Vorstellungsh[afte] in der Seele mit etwas draußen übereinstimme.

²³ [In der Handschrift: =]

²⁴ Sofern im Dasein vollzogen in gewisser Weise immer μετὰ λόγου. Das νοεῖν – ein διανοεῖν.

Das Aufzeigen von etwas, als aufzeigendes Reden über, ist eine Seinsweise des menschlichen Daseins, das ἀληθεύειν, aufdecken, wahrsein, vgl. oben.²⁵

Das ἀληθεύειν [ist] ἔξις τῆς ψυχῆς, etwas, worüber die Seele verfügt, was sie bei sich hat – als Möglichkeit. Was besagt das? Die Seele – nach Aristoteles soll sie Substanz sein – [ist] zunächst ein bloßes Wort. Seele charakterisiert ein Seiendes – als Lebendes – gegenüber dem, dessen Seinsart Leben fremd ist. Lebendes ist in seinem Sein dadurch ausgezeichnet, daß es nicht einfach nur noch vorkommt in der Welt, sondern so in der Welt ist, daß diese seine ist. Die Welt, in der Lebendes ist, ist für es da, d. h. in gewisser Weise in jeweils verschiedenen Ausmaßen aufgedeckt. Das Lebende selbst ist in seinem Sein aufdeckend; es ist nicht nur vorhanden, sondern so gegenwärtig, daß seine Welt ihm begegnen kann. Dieses Gegenwärtigsein für die Welt meint Aristoteles, wenn er sagt, die Seele sei Entelechie.²⁶

Das ἀληθεύειν gehört mit zur Grundverfassung eines Lebenden und es ist in seinen Möglichkeiten jeweils verschieden nach der Seinsart des *Lebenden*. Für uns das Seiende – des menschliche Lebens – das *Dasein*. Eine Grundbestimmung dieses Seienden [wurde] schon aufgezeigt, das Redenkönnen, redenderweise in der Welt sein, ζωή – μετὰ λόγου.

Und diese ζωή ist weiter bestimmt als πρακτική, das Handeln-können im weitesten Sinne des Verrichtens, Besorgens, nie im engeren der sittlichen Handlung.

Handelnkönnen (πραξις) und das in eins mit Unverborgenheit der Welt und des Daseins in ihr (ἀλήθεια) charakterisieren das menschliche Dasein. Dieses hat sonach die Grundstruktur in αἴσθησις – Vernehmen, ὄρεξις – Aussein auf, Streben im w[eiteren] Sinne und νοῦς – vernehmendes Vermeinen. Welche Weisen des ἀληθεύειν im Dasein des Menschen?

²⁵ [Hier Verbindungsstrich zu oben (S. 68):] Das Aufdecken selbst aber – ἀληθεύειν ...

²⁶ [De anima B 1, 412 a 21 sqq.]

III. Die Weisen des Wahrseins und seine ausgezeichneten Möglichkeiten.

Wollen wir ein sachliches Verständnis des Wahrseins gewinnen, so muß nachgesehen werden, wie das Dasein selbst aussieht und wie in ihm Möglichkeiten des Aufdeckendseins gegeben sind. | ?

Aristoteles kennt [?] fünf Weisen, nach denen die Seele wahrsein kann, d. h. das Seiende aufdecken kann²⁷ –

1. das Sichauskennen (τέχνη)
2. Wissenschaft (ἐπιστήμη)
3. umsichtige Einsicht (φρόνησις)
4. eigentliches Verstehen (σοφία)
5. vernehmendes Vermeinen (νοῦς).²⁸

Bis zu Aristoteles sind diese Weisen des Wahrseins noch unterschieden; auch Plato kommt nicht zur Klarheit über sie. Aristoteles hat die Phänomene

1. scharf gegeneinander abgegrenzt.
2. den Zusammenhang derselben und den Rang derselben als Möglichkeit des Daseins bestimmt.
3. nicht konstruktiv ausgedacht, sondern aus dem Dasein selbst als Seinsmögl[ichkeit] verstanden.

Wir beginnen mit der Betrachtung der letztgenannten Leistung des Aristoteles, dem Aufweis der gewonnenen Weisen [des] ἀληθεύειν aus dem Dasein selbst. Wir verfolgen, wie Aristoteles die Weisen des Aufdeckens aus dem Dasein selbst abliest. Damit gewinnen wir die Gelegenheit, den Leitfaden zu sehen, nach dem Aristoteles die fünf Weisen gegeneinander abgrenzt. Wenn die Einteilung eine echte sein soll, muß der Leitfaden dafür aus den Phänomenen selbst gewonnen sein. Und ferner gewinnen wir ein Verständnis des Kriteriums, von dem her Aristoteles die Weisen

²⁷ [Ethica Nicomachea Z 3, 1139 b 15 sqq. Handexemplar Heideggers: Aristotelis Ethica Nicomachea. Recognovit Franciscus Susemihl. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1882.]

²⁸ μετὰ λόγου grundsätzlich mitnehmen, weil λόγον ἔχον; vgl. S. 8 b [wohl im vorliegenden Band Beilage Nr. 13, S. 91].

in ihrem Rang als nächste vorläufige und als höchste eigentliche Weisen des ἀληθεύειν bestimmt.

Ad 3. Das menschliche Dasein hält sich zunächst auf im Besorgen der Dringlichkeiten, im Besorgen dessen, was es sogleich braucht – Herstellen von Gebrauchsgegenständen. Diese primäre Art des herstellenden Umgangs hat ihre bestimmte Orientierung. Das Dasein ist jeweils in eine bestimmte Hantierung eingefahren – ἐμπειρία. Aristoteles klärt dieses Eingefahrensein auf am Heilverfahren.²⁹ Primitives Heilen vollzieht sich so: sobald der und der Zustand sich zeigt, *dann* wird dieses Mittel verwendet. Die Orientierung hält sich an dieses »sobald – dann –«. Mit *der Zeit* hebt sich der Zustand selbst als derselbige ab, er als so und so aussehender verlangt das bestimmte Mittel. Das Sobald – dann – ist zum wenn das – so das – [geworden]; dieser Orientierungsbefund noch schärfer: weil das – deshalb das –. Gegenüber dem Eingefahrensein in das Sobald – dann – bedeutet die Orientierung am weil – so – ein mehr an Verstehen. Die letzte Orientierung ist ein Sichauskennen – τέχνη; darin ist das Warum erfaßt.³⁰ So auch im Herstellen. Es soll Holz zerkleinert werden; deshalb [?] bedarf es eines Werkzeugs. Wie muß es *aussehen*? Die Vergegenwärtigung des *Aussehens* (εἶδος) ist das Erste, der Ausgang. Es muß so sich ausnehmen, daß damit Holz gespalten werden kann, es muß härter sein und muß zu schärfen sein. Das Aussehen leitet also die Überlegung, die dazu führt, Eisen oder Stein zu beschaffen, um in der Orientierung auf das Herzustellende – aber zunächst vorweggenommen – zu bearbeiten. Aussehen also zeichnet vor das, *woraus die Art bestehen* soll (ὅλη – Material), wie sie *fertigsein* soll – τέλος – und wo die Herstellung einsetzen soll (ἀρχὴ κινήσεως).

So der Baumeister, der im Wohnen den Bauplan entwirft, von dem aus sich Material und Bauweise vorzeichnen. Der Handwerker selbst, der ausführt, kennt sich zwar aus als Maurer, Zimmermann, er kennt aber nicht den ganzen Bauplan. Trotzdem ist

²⁹ [Metaphysica A 1, 981 a 7 sqq.]

³⁰ [Vgl. Aristoteles, Metaphysica A 1, 981 a 24 sqq.]

er bezüglich der Ausführung geschickter, eingefahrener in die Handgriffe als der Baumeister;³¹ den aber nennen wir im Sinne der Griechen σοφώτερος, er versteht mehr, mehr an σοφία – bzw. ἐπιστήμη, τέχνη.³²

Was besagt das aber bezüglich Verstehen, das wir als Weise des Aufdeckens angezeigt haben; das Seiende, *Haus*, ist mehr aufgedeckt hinsichtlich dessen, woraus es besteht, wie es gemacht und warum so. Es ist aufgedeckt von dem her, was sein *Fertigsein* als dieses Haus da im Wohnen bestimmt hat.

In solchem Herstellen und Hantieren ist die nächste Welt des besorgenden Umgangs da, die Umwelt und in ihr die Welt. Das benötigte Holz ist im Wald vorhanden, Stein am Berg, Wasser für die Schifffahrt als Fluß und Meer – die Grundmöglichkeit des aufdeckenden Sichtbarmachens, das Licht als *Sonne*. Das Seiende der Umwelt, die Dinge, mit denen man es zu tun hat, die πράγματα (viel ursprünglicher[er] ontologischer Ausdruck), χρήματα.

Gleichursprünglich mit dem Aufdecken der Umwelt im Sinne des hantierenden Sichauskennens ist aber nach Aristoteles im Dasein die Tendenz zu sehen³³, lediglich um zu sehen – ἀπάνησις τῶν αἰσθήσεων.³⁴

Dokumente dafür das Sichwundern und das Nichtdurchkommenkönnen, ἀπορία.³⁵ Die *Verständlichkeit*, die in der alltäglichen Hantierung ausreicht, versagt, z. B. beim Sehen des Umlaufs der Sonne. Man sieht es, aber es ist doch nicht aufgedeckt in seinem Warum, man sieht die Welt und doch ist sie verschlossen hinsicht-

³¹ [Rückseite des vorangehenden Blattes:]

Baumeister –

Handwerker – geschickter – eingefahren, obzwar weniger verstehend
Ursache – warum – was schon da – Säge, Beil.

³² [Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* A 1, 981 a 30 sqq.]

³³ [Rückseite des vorangehenden Blattes:]

wegen Tendenz des Sehens –

Bewundern

Verwunderung.

³⁴ [*Metaphysica* A 1, 980 a 22.]

³⁵ [Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* A 2, 982 b 9 sqq.]

lich dessen, woraus sie besteht und wie sie geworden. In diesem sich wundernden nicht Durchkommen erneuert sich die Tendenz auf ein weiterdringendes Aufdecken der daseienden Welt in ihrem Sein.

So liegt im Dasein ursprünglich eine doppelt erneuerte Tendenz zum Aufdecken des Seienden beschlossen, zum Wahrsein, die eine innerhalb des praktischen Besorgens, die andere als eigenständiges nur Sehen, um zu verstehen, frei von praktischer Abzweckung. Und die Sprache des natürlichen Lebens, die vor- und außerwissenschaftliche der Griechen, gebraucht noch zu Aristoteles' Zeiten die Bezeichnungen für die fünf Weisen des Aufdeckens *gleichwertig*. Und das mehr an Aufdecken besagt, das Seiende von seinen Anfängen her, von woher es ist, was es ist, sichtbar machen.

Das zunächst Seiende ist das Besorgte, was bald so, bald so ist, was zuvor nicht war und jetzt hergestellt und als solches für den Gebrauch verfügbar ist. Das Seiende des nächstb[esorgenden] Umgangs ist das Seiende, das auch anders sein kann. Herstellung aber machte gerade deutlich: sie ist Herstellung von etwas aus etwas – aus etwas, was vor der Herstellung schon vorhanden, für sie verfügbar ist, Holz, Stein, Wasser. Das Seiende, das immer schon da ist, die Welt und vor allem der Himmel, unter dem die Welt ist, ist das, was schlechthin immer schon da – *ἀεί* –, was schlechthin herstellungsunbedürftig ist.

So hebt sich im Umgang des Daseins mit seiner Welt diese hinsichtlich ihres Seins nach ihren Seinsmöglichkeiten ab – das Seiende, das immer ist, und das Seiende, das anders sein kann.³⁶

Aufdecken, Wahrsein des Daseins, ist Aufdecken des Seienden und das Aufdecken kann daher nach seinen möglichen Weisen eingeteilt werden im Hinblick auf das Seiende, das »Thema« des Aufdeckens ist, das, *wonach eingeteilt* wird. Damit ist der Leitfaden der Einteilung der Weisen des Aufdeckens gewonnen; und

³⁶ [Rückseite des vorangehenden Blattes:]

Umwelt – ἐνδεχόμενον?

Welt – ἀεί.

wir sehen keine ausgeklügelte, formalistisch-theoretische Untersuchung der Seinsarten des Seienden, sondern abgelesen am Sein der Welt.

Ferner haben wir das Kriterium gefunden, nach dem sich jeweils der Vorrang des einen Aufdeckens vor dem anderen bestimmt: nach der Ursprünglichkeit des Aufdeckens der ἀρχή, dessen, was am Seienden immer im vorhinein schon ist. Die ἀρχή macht das Seiende in seinem Sein sichtbar. Warum gerade die ἀρχή?

Das wird deutlich, wenn wir das bisher Gesagte noch schärfer nehmen und fragen, was heißt denn Sein für die Griechen. Das Seiende der Umwelt: Hergestelltsein, Fertigsein, Verfügbar-sein, d. h. Anwesendsein. Das Nächste der Umwelt: Haus und Hof (zu Handen – vorhanden), das Anwesen – οὐσία.³⁷ Die Bedeutung noch bei Aristoteles in Ethik und Politik. Das Seiende der Welt – vor allem Herstellen schon da Sein – Herstellungsunbedürftig- – Fertigsein schlechthin – Anwesendsein schlechthin – Anwesenheit – οὐσία (παρουσία).³⁸ Diese terminologische Bedeutung ontologischer Grundbegriffe mit den anderen.

Die *Anwesenheit* ist entscheidend und das immer Anwesende bedeutet eigentliches Anwesendsein – d. h. Sein, d. h. was immer schon im vorhinein da ist und von dem her anderes da ist, ist eigentlicher – die ἀρχαί –, was schon da ist und das Fertigsein mitausmacht (ἀρχή und τέλος (πέρας)). Sofern also diese am Seienden aufgedeckt werden, ist es in der Eigentlichkeit seines Seins aufgedeckt.

ὑποκείμενον	ὑπάρχειν = Vorhandensein in den Weisen des Aufdeckens,
ὑπομένον	so daß das Aufzudeckende durchgesprochen wird – μετὰ λόγου.

³⁷ [Rückseite des vorangehenden Blattes:]

Sein – Vorhanden – Anwesenheit.

³⁸ Anwesenheit – Herstellungsunbedürftig- = Fertigsein –

Die Einteilung der Weisen des Wahrseins vollzieht sich vom Seienden her, *das* jeweils aufgedeckt wird und im Aufgedecktsein gehalten wird. Auf das Seiende, das immer ist, was und wie es ist, beziehen sich Wissen und Verstehen.³⁹ Auf das Seiende, das anders sein kann, das Sichauskennen und die umsichtige Einsicht. Das an fünfter Stelle genannte reine Vernehmen ist eigentlich dem Menschen nur in gewisser Weise möglich. Und sofern es das in Bezug zu den vier vorgenannten, d. h. innerhalb dieser ist, müssen sie, weil in ihnen das reine Vernehmen mitvollzogen wird, als die ausgezeichneten Weisen des Aufdeckens verstanden werden.

Denn wo liegen die Unterschiede des zunächst vorläufig[en] und des eigentlichen Aufdeckens? Darin, daß in diesem das, von wo aus das Seiende ist, die Prinzipien sichtbar werden und in Sicht gehalten sind. Das leistet in bezug auf das Immerseiende das Verstehen (σοφία) und in bezug [auf] das Seiende, das anders sein kann, die umsichtige Einsicht. Beide bringen je in ihrem Felde das Seiende voll, d. h. in seiner Anwesenheit und Fertigkeit in den Blick, das Verstehen die immerseiende Welt und besonders den Himmel; die Einsicht das Seiende, das in einem ausgezeichneten Sinn das Andersseinkönnende ausmacht – das freie menschliche Dasein.

Demnach bleiben die beiden erstgenannten, das Wissen und das Sichauskennen, ihrer Struktur nach außerstande, jeweils ihr Seiendes völlig aufzudecken.

Das Sichauskennen (τέχνη) ist das Aufdecken, das der Hantierung und Herstellung Sicht und Leitung gibt. Darin wird aber offenbar gerade das Prinzip aufgedeckt und als Ausgang der Regelung des Herstellens festgehalten. Der Schuster nimmt vorweg das εἶδος des Schuhs, er sieht im vorhinein, wie er aussehen, sich ausnehmen soll, danach wählt er Leder und Bearbeitungsart. Aber bringt er als Schuster das Seiende seiner τέχνη voll zur angemessenen Erfassung? Das Seiende ist eigentlich das ἔργον, das Werk, der

³⁹ [Gemäß den oben (S. 71) genannten »fünf Weisen, nach denen die Seele wahrsein kann, d. h. das Seiende aufdecken kann«.]

fertige Schuh.⁴⁰ Dieser ist aber als ἔργον ein *παρά*, er liegt neben der Hantierung. Als fertiger, zu seinem Ende gekommener – *τέρας* als *τέλος* – fällt er gerade außerhalb der Orientierung, als fertiger entgeht er dem Schuster und ist Seiendes eines anderen Umgangs mit ihm; er ist eigentlich, was er ist, als angezogener, getragener. Sofern der Schuster gerade einen Gebrauchsgegenstand verfertigt, liegt darin, daß in *seinem Aufdecken* nicht das volle Sein des ἔργον da ist.

Und weiter ist ja das Aussehen des Schuhs als vorweggenommenes selbst nicht thematisch betrachtet, sondern im Hinblick auf *Herstellung*.⁴¹ So bleibt im Felde des Herstellbaren, überhaupt dessen, was nicht und anders sein kann als es ja gerade ist, das Sichauskennen uneigentliches Aufdecken.

Die gleiche Stellung in bezug auf das Immerseiende hat das *Wissen*. Gewußt werden kann nur Seiendes, das immer ist, was es ist. Denn könnte es zuweilen anders sein, dann bestünde die Möglichkeit, daß das, was ich an ihm aufgedeckt habe und im Wissen verfügbar habe, plötzlich falsch sein könnte; im Verborgenen könnte sich das Seiende ändern und in mein[em] Wissen nähme ich es als etwas, was es nicht mehr ist. Das Wissen würde das jetzt anders Seiende nicht mehr aufgedeckt behalten, sondern verdecken. In der Idee des Wissens liegt für Aristoteles die *ἐπιστάσθαι*,⁴² das sicher gestellt sein zum Seienden: das ich weiß Bescheid! Das besagt, ich brauche gar nicht erst wieder ursprünglich hinzusehen, ich weiß, ich habe das Seiende so, wie es unverdeckt ist, im Blick.

⁴⁰ [Rückseite des vorangehenden Blattes:]

τέχνη

Schuh – als fertiger – seinem Sein nach als Gebrauchsgegenstand –
zum Anziehen

gehört nicht mehr in den Machtbereich des Schusters als Schuster, gerade wenn
es fertig geworden ist, gehört es ihm nicht mehr.

ἐπιστήμη.

⁴¹ Schon aus dem Vorrang des θεωρεῖν gesprochen.

⁴² [Vgl. u. a. Aristoteles, *Metaphysica* A 2, 982 a 8 sqq.]

Zum Wissen gehört die Lehr- und Lernbarkeit. Der Lernende braucht nicht selbst wieder alles erst neu aufzufinden, sondern es kann ihm aufgezeigt werden (ἀπόδειξις) im Beweis. Der Beweis hängt in letzten Sätzen, Axiomen, Prinzipien, von denen das Wissen Gebrauch macht, die es aber nicht selbst thematisch erfaßt und gar aufdeckt. Das Lernbare im ausgezeichneten Sinne ist das Mathematische. Daher der Name μάθημα, das *Gelernte*. Aristoteles sah schon ganz klar, was die Heutigen immer noch nicht verstehen, daß man Axiomatik nicht selbst wieder mathematisch behandeln kann. Damit ist schon deutlich geworden, daß auch Wissenschaft nicht eigentliches Aufdecken sein kann. Sie macht Voraussetzungen; was in diesen Setzungen präsent wird, ist nicht Thema ihres Beweisens.

Wenn aber die ersten und äußersten Ausgänge aufgedeckt werden sollen, dann bedarf es dazu eines ausgezeichneten Aufweisens. Das nächste ist das in der *Rede*, im Durchsprechen von etwas *als etwas*. Das Erste und Äußerste aber kann nicht mehr als etwas anderes angesprochen werden. Darin liegt: Das Aufdecken der Prinzipien muß ohne Rede (ἄνευ λόγου) sein. Ein Auseinandernehmen (διαίρεσις) im Besprechen ist hier nicht mehr möglich, die Ausgänge sind un-auseinandernehmbar (ἀδιαίρετα). Hier gibt es nur noch ein schlichtes Sich vor die Sache selbst bringen, ein direktes Hinführen zu ihr (ἐπαγωγή) (nicht Induktion), kein δια-νοεῖν, kein durchsprechendes Vernehmen, sondern reines νοεῖν, Vernehmen.

Soweit demnach in der Struktur von Einsicht und Verstehen ein solches reines Vernehmen [liegt], soweit werden diese mögliche Weisen eigentlichen Aufdeckens des Seienden darstellen. Die umsichtige Einsicht deckt das Seiende auf, das anders sein kann: das handelnde Dasein. Handeln ist immer jetzt, unter diesen Umständen, gegen den und den handeln. Das Seiende – als handelndes – immer diesmaliges. Inwiefern deckt die umsichtige Einsicht dieses Seiende in seinem Ausgang und Fertigsein auf?

Wie sieht eine Handlung aus? Das Erste ist die Wahl, d. h. die Vorwegnahme dessen, was ich will, und die Aufnahme des Vorweggenommenen in den Entschluß. Im Entschluß ist die Hand-

lung als gehandelte (in ihrem Fertigsein, τέλος) vorweggenommen (προαιρετόν).⁴³ Ich will meinem Freunde jetzt, bei dieser Gelegenheit, eine Freude machen. Dazu aber bedarf es der und der Mittel, Schenken eines Buches, welches paßt, wo ich es jetzt bekomme und dergleichen. Von dem her, wozu ich entschlossen bin, worum willen ich handle, ist vorgezeichnet die konkrete Lage, die Umstände, welchen ich Rechnung tragen muß. Das Durchsprechen der konkreten Lage, in der gehandelt werden soll, kommt schließlich zum Stehen vor etwas, das ich schlicht zur Kenntnis nehme, um dann von da zuzugreifen. Das umsichtige Überlegen der Umstände endigt in einer αἴσθησις, in einem schlichten Übersehen der entscheidenden Umstände. Dieses Ende der Überlegung ist, sofern diese als echte in der Entschlossenheit durchgeführt wird, der Anfang, Einsatz des Zugreifens, in dem die Handlung zu ihrem Ende kommt. Die Handlung kann als ein Ganzes des Durchsprechens gefaßt werden (συλλογισμός), das und das soll geschehen. Dazu sind die Umstände, die Mittel in »Betracht« zu ziehen. Also handle ich jetzt so.

So sieht Aristoteles ein doppeltes Vernehmen in der Handlung: Einmal das Heraussehen dessen, wozu ich mich entschieße, das ἀγαθόν (Obersatz). Zweitens: das in ständiger Rücksicht auf das ἀγαθόν geführte Durchsprechen der Lage kommt zum Stillstand in einem schlichten Vernehmen, im Jetzt-Sehen und in eins damit Handeln – der Augenblick.

Aristoteles illustriert dieses Vernehmen, in dem das Durchsprechen und Auseinandernehmen der Situation zum Stehen kommt, an einem entsprechenden Zusammenhang in der Geometrie, διάγραμμα – τρίγωνον, αἴσθησις.⁴⁴ Das Vernehmen der Einsicht – kein lediglich nur noch Hinsehen, sondern ein umsichtiges Hinsehen auf – das Äußerste der Überlegung – als der Einsatzstelle der *Handlung selbst*. Diese ist das τέλος, das im Entschluß als ἀρχή vorweggenommen ist.

⁴³ [Vgl. u. a. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* Γ 5, 1112 b 30 sqq.; Ζ 2, 1139 a 31 sqq.]

⁴⁴ [*Ethica Nicomachea* Γ 5, 1112 b 20 sqq.; Ζ 9, 1142 a 25 sqq.]

So deckt die umsichtige Einsicht Anfang und Ende, d. h. die ganze Handlung auf, so zwar, daß jetzt das ἔργον – hier die Handlung selbst – nicht aus dem Überlegen herausfällt, sondern gerade dessen Fertigsein ausmacht.

Im Vergleich mit dem Sichauskennen (Beispiel des Schusters) besagt das, die Einsicht vermag je das ganze Seiende, das zwar anders sein kann, aufzudecken und als aufgedecktes zu verwahren. Das Seiende ist die Handlung selbst, zu der die Einsicht mitgehört und mit der sie erst ist, was sie ist, wogegen der Schuh als fertiger gerade aus der τέχνη herausfällt.

Die rechte Einsicht gehört nicht nur zur Handlung, sondern auch umgekehrt: nur der recht Handelnde vermag im Sinne der Einsicht das zu sehen, was in den Entschluß gestellt werden soll. Οὐ φαίνεται – das ἀγαθόν, das, was die Handlung zur eigentlichen macht, zeigt sich nicht –, es sei denn für den σπουδαῖος ἀνὴρ, für den rechten Mann, d. h. für den, der das Ende aller seiner Handlungen, seines ganzen Daseins festgemacht hat.⁴⁵

⁴⁵ [Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* Γ 6, 1113 a 15 sqq.; *Politica* Η, 1332 a 18 sqq.]

BEILAGEN

1. [Disposition]

Einblick in die moderne wissenschaftliche philosophische Forschung. (Nicht Resultate⁴⁶), sondern einige Schritte Weges mitmachen. *Das Wesentliche: ursprünglich* fragen. Die radikalste Fragestellung bei den Griechen – unsere Grundlage da.⁴⁷ Wir sind gewohnt, das zu vergessen, daß wir verantwortlich sind, wie wir diese ursprüngliche Arbeit verwalten.⁴⁸ Wir wollen die Betrachtung durchführen an einem zentralen Begriff – »Wahrheit«.

Begriff, Tatbestand – was ist das, wovon wir sagen »wahr«? Nächste Anweisung, was Tradition sagt. Darauf zurückgehen in die radikale Fragestellung – *der Griechen*. Grundvoraussetzungen der Philosophie herausstellen.

<i>Drei Stationen</i>		<i>Disposition</i>	a) Urteil und Wahrheit
			b) Wahrsein und Dasein –
			c) Weisen des Wahrseins

*

1. Traditionelle Diskussion.

Resultat: Wie Subjekt – zum Objekt – bzw. umgekehrt.

| Vermittlungen –

Charakteristisch: *bodenlos*, weil nicht mehr verstanden: Ursprung der Fragestellung –

Aristoteles – Thema: *die Rede* – hat den Charakter der Verständlichkeit, ἐρηνηα. Abgrenzung verschiedener Möglichkeiten, eine ausgezeichnet.

⁴⁶ [Im Manuskript durchgestrichen.]

⁴⁷ traditionelle Philosophie

1. Anknüpfung – an vorgegebene Positionen. *Neu* –

2. Orientierung an traditionellen Disziplinen

dagegen: *Sache* selbst.

⁴⁸ und sich auswirken, wie wir zukünftig sind.

2. *[Erste Ausarbeitung der Einleitung⁴⁹]*

Wahrheit ist der auszeichnende Charakter der Erkenntnis. Ein Erkennen ist eigentlich, was es ist, als wahres. Was meint der Ausdruck »wahr«? Mit dieser Frage suchen wir den Begriff der »Wahrheit«.

Im Begriff von etwas liegt die erkenntnismäßige Bestimmung einer Sache. Diese vollzieht sich, wenn sie echt ist, auf dem Boden einer anschaulichen Vergegenwärtigung des Tatbestandes, der im Begriff gemeint ist. Ferner ist dabei die Sache jeweils von einer bestimmten »Seite« anvisiert. Die Sache ist in eine jeweils aus ihr selbst geschöpfte Hinsicht gestellt. Und was sich so an der Sache selbst zeigt, kann in seinen Strukturmomenten in verschiedenem Grade deutlich herausgehoben sein.

Welchen Tatbestand meint der Begriff »Wahrheit«? Welche Sachzusammenhänge haben wir uns anschaulich nahezubringen, um die zunächst unklare Wortbedeutung »Wahrheit« einzulösen in ein Sachverständnis, aus dem wir uns den *Begriff* »Wahrheit« ausdrücklich zueignen? Das erste ist also, daß wir uns das Feld bestimmen, auf das wir hinblicken müssen, wenn wir über »Wahrheit«, Wahrsein etwas ausmachen wollen. Das Feld der Betrachtung wollen wir uns Schritt für Schritt zueignen – überlassen uns dabei zunächst der Führung durch die Tradition –, und zwar lassen wir uns zunächst die erste Anweisung von der Tradition geben, von dem, was sie über den Begriff *Wahrheit* sagt, wohin sie uns verweist. Was sagt sie über die Wahrheit, genauer, wo ist nach der *Tradition Wahrheit* eigentlich antreffbar – im *Urteilen* (an welchen [Urteilen?]).

⁴⁹ [Vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« zu diesem Vortrag (S. 534).]

3. [Entwurf zur Einleitung]

Demnach ist »*Dasein und Wahrsein*« Thema des Vortrags. Die Behandlung des Problems nimmt die entsprechenden Untersuchungen des *Aristoteles* als Leitfaden. Aristoteles hat zum ersten Mal dieses Problem radikal gestellt und innerhalb der philosophischen Forschung der Griechen zu einem gewissen Abschluß gebracht.

Die Orientierung an der griechischen Philosophie *muß* aber deshalb gewählt werden, weil nicht nur die Fundamente unserer heutigen Wissenschaft dahin zurückreichen, sondern weil auch die Begriffe und Fragestellungen der heutigen Philosophie, auch da und gerade da, wo sie nicht mehr darum weiß, von den Griechen (vor allem Aristoteles) bestimmt ist.⁵⁰

Der Vortrag soll den Boden freilegen, auf dem Kants Unterscheidung der theoretischen und praktischen Vernunft gründet.

Die Erklärung der Aristotelischen Untersuchungen über das angezeigte Problem vollzieht sich mit den Mitteln der phänomenologischen Methode, die heute langsam die Philosophie auf neue Fundamente stellt und sachliche Forschung pflegt anstelle des vorschnellen Entwerfens von Systemen und Weltanschauungen.

(Geschichtliches Erkennen – welchen Sinn. Hinausgehen in der Interpretation [auf das,] was *nicht da* steht. Aber *das ist*, was unausdrücklich im Blick stand und durch die Interpretation ausdrücklicher wird. *Interpretation* besser verstehen als sich selbst; keine Herabminderung, sondern jede große Leistung versteht sich selbst gerade in dem, was sie ist, nicht, sonst ist sie *keine*! D. h. die Leistung mehr als das, was der Schaffende selbst versteht. – Nicht glatte Lösung und dogmatische Sätze, sondern Untersuchung ein Stück mitgehen!)

⁵⁰ theoretische und praktische Wahrheit.

4. *[Entwurf zur Einleitung]*

Die Wissenschaft hat im alltäglichen Bewußtsein ihre unbestrittene Geltung zunächst aufgrund ihrer Entdeckungen und der praktischen Verwendbarkeit der Resultate. Sodann aber wird die Wissenschaft imgleichen wie Kunst und Wirtschaft zum Beispiel zu den Gütern der Kultur gerechnet, die ob ihres selbständigen Wertes Pflege und Förderung beanspruchen dürfen. Und schließlich ist die wissenschaftliche Forschung und Lehre an der Universität ein vorzüglicher Weg, auf dem sich die Ausbildung für die führenden Berufe vollzieht.

So unmittelbar und selbstverständlich die Wissenschaft das alltägliche Leben durchherrscht und das persönliche Dasein führt, so wenig wird sie doch in dem verstanden, was man ihr *Wesen* nennt. Ja gerade die Unübersehbarkeit ihrer Resultate, die Verfestigung und Spezialisierung ihrer Methoden haben die Frage wach werden lassen, ob die Wissenschaft über eine mechanische Wissensbereicherung hinaus noch für das persönliche Leben etwas bedeuten könne.⁵¹ Diese Frage wird heute von der Jugend gestellt, die sich anschickt, entweder der Wissenschaft selbst in der Forschung zu dienen oder von ihr sich die Wegleitung in der Berufsausbildung geben zu lassen.

Was Wissenschaft *vor* aller praktischen Abzweckung und öffentlichen Schätzung *eigentlich* sei, ist die Frage.

Wenn wissenschaftliche Erkenntnis, wie alles Erkennen, sich als eine Seinsart des menschlichen Daseins selbst herausstellen sollte, dann muß diese Seinsmöglichkeit *durchsichtig* gemacht werden. Denn zum menschlichen Dasein gehört es, daß es sich in dem, was es je ist und sein kann, selbst versteht. Die einzelnen Wissenschaften aber sind auf ihre Gegenstände (Natur z. B. oder Geschichte) gerichtet; sie haben sich nicht selbst zum Thema.

⁵¹ [Vgl. insbes. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1919). In: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hg. von Johannes Winkelmann. 5., erneuert durchges. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1982 (1. Aufl. 1922), S. 582–613.]

Die Wissenschaft als solche wird Gegenstand *der* Forschung, die das menschliche Dasein in seinem Sein betrachtet, der Philosophie. Diese kann das Verständnis des Wesens von Wissenschaft dadurch gewinnen, daß sie das wissenschaftliche Erkennen gegen das praktisch-persönliche Sichselbstverstehen, gegen das technische Sichorientieren in der Welt, gegen den Glauben abgrenzt. Mit der Aufklärung des Wesens der Wissenschaft werden also zugleich Eigenart und Eigenwert des vorwissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Erkennens zur Klarheit gebracht.

Alles Erkennen hat sein Ziel in der *Wahrheit* – wahres Erkennen ist eigentliches Erkennen. Daher wird aus einer Bestimmung des Wesens der *Wahrheit* die Aufklärung des wissenschaftlichen und jedes anderen Erkennens gewonnen. Wahrheit als ausgezeichnete Charakter des Erkennens offenbart sich aber, sofern dieses ein menschliches Verhalten ist, als eine Bestimmung des menschlichen *Daseins*, wird also von da her verständlich werden.

(Wissenschaft radikal nur auf dem *Wege*, auf dem sie entstand durch Philosophie. Philosophie vorlaufen – in einem *Sachgebiet* – und dieses von ihm selbst her in der Grundverfassung entdecken und die Grundkategorien beistellen, bzw. – wenn die Gebiete obere sind, als obere charakterisiert – dahin durchsprechen. Dieser Weg – vielleicht schwieriger als der erste, weil er mit Philos[ophien] zu kämpfen hat, die selbst bodenlos geworden sind. Nicht strengere Aufweise und Theorien über vorhandene sieht Wissenschaft und deren Einteilung, sondern aus den Sachen und dem ursprünglichen Verhalten dazu; hierzu notwendig überhaupt über Zugangsart – Möglichkeit [?] – *Wahrheit* – Erkennen.)

5. Geschichtlich

- nur, was zu sachlichem Verständnis [nötig ist], das andere am Schluß;
 nicht, weil da noch Vorurteile wegzuräumen wären;
 nicht, damit wir einfach Geschichte etwas schärfer sehen.

Geschichte und gerade diese ist ja nicht belanglos, sondern das, was wir selbst sind. *Es steht bei uns*, radikal zu fragen, d. h. aus der klaren Aneignung des Bodens, auf dem wir uns, noch mehr als wir wahrhaben wollen, bewegen, oder dilettantisch etwas aus der Geschichte und ihrer zufälligen traditionellen Darstellung aufzuraufen, um *diese* Unklarheit [?] fortzubilden.

Wir sind heute gar nicht historisch, gerade weil wir *Historismus* haben; nicht um einfach einen Standpunkt zu übernehmen, der in Ansehen steht und in Mode kommt; nicht Antworten übernehmen, sondern *Fragen lernen*. Fragen: Befragte, Gefragte. Damit enthüllt sich für uns selbst, ob wir denn – bei all unseren Fortschritten [?] und Weiterbildungen – so weit sind!

Philosophie – sachlich wieder dahinkommen, daß sie in ihrer *Arbeit* den Wissenschaften vorangeht, produktiv ist im eigentlichen Sinne.

6. Λόγος

als ἀποφαίνεσθαι,
 nicht als mitteilen, *sich* aussprechen⁵² – aus dem Subjekt, Bewußtsein über das *Objekt* –, sondern von vornherein die Grundleistung des Sprechens aus dem In der Welt sein selbst – als dessen primäre Vollzugsart.

⁵² vollziehen von Erlebensakten, die als seiend gehen, *meinen*, aber wir noch nicht haben, *sondern gerade* primär Aufdeckung, δηλοῦν, und Aneignung. Es kommt gar nicht zur Subjektivität, alles spielt sich im In-Sein ab.

7.

*Θεωρεῖν.**Aufdeckendsein –*

a) λόγος – λεγόμενον.

Satz – *Satzverbindlichkeit* – als vorkommend, etwas, [das]
vorfindlich ist | sehen aus ...

– entwurzelt – nachgesprochen.

Auflösen – Vorstellung – *Seelisches*.

Wie stimmt es überein?

ὁμολόγως – angemessen sprechen.⁵³ὁρεξις eine uneigentliche, aber alltägliche Seinsart des
Daseinsunverstanden und *verabsolutiert*. Ausgang für
widersinnige Fragestellung.Allerdings nur auf primäre Befunde, deren Ausarbeitung; phäno-
menologisch als *Möglichkeit* – das *Wirkliche* ist [das] Verbrauchte,
Abgegriffene, Nachgemachte.Daher in den Grundstrukturen der griechischen Philosophie
Sein – Anwesenheit für Vernehmen. Parmenides. | Sein *οὐσία*,
sittliche Entscheidung – *wissenschaftliche* Bestimmung.*Zeit – Jetzt* – Jetzt – Nicht mehr – Noch nicht –Aus dem *Zukünftigsein* – das Dasein – Dasein, das sein Tod ist.⁵⁴⁵³ Wahrheit und *Gültigkeit* – Skeptizismus verkehrte Maßstäbe.⁵⁴ *Zeit – Tod – Leben*

8.

Rede kann wahr sein, muß aber nicht.

Wahrheit in der Rede nicht bodenständig.

Rede zunächst betrachten –

a) [die] nächsten Arten des Redens – auf Ansicht, Überzeugung.

πίσταις – was dafür spricht

nicht eingehen auf die Sachen – leidenschaftslos.

b) Öffentliche Meinung – Miteinandersein und da haben der Welt
wie man über das Dasein denkt – Ansprüche – Bedürfnisse –
Tendenzen – Herrschaft des »man«

c) Struktur der Rede –

a) über etwas –

b) etwas – in bestimmter
Hinsicht

Gleichursprünglichkeit

c) zu anderen – mit ihnen

d) sich selbst aussprechen.

κοινωνία

d) Rede und Bestimmung des Menschen – ζῶον λόγον ἔχον.

Sprechen – vgl. c) und Insein – Vorhandensein.

e) Ausgezeichnete Möglichkeit – des Redens –, das lediglich die
Sache selbst für sich sprechen läßt.

Aufzeigen – das aber innerhalb des natürlichen, alltäglichen
[Redens], und dieses verdeckend; also aufzeigend, wenn aufdek-
ken, was verborgen.

9⁵⁵

Gut und schlecht, angemessen – unangemessen,

| richtig | – | unrichtig |

Richtigkeit von dem, was noch unterwegs ist, ausgerichtet auf
Entdecken. Richtunghalten aufdeckenderweise.

⁵⁵ [Der obere Rand des Zettels ist abgeschnitten.]

Umsicht eine gewisse *Richtigkeit*, ausgerichtet auf. Ausgerichtet ist jeder Schritt des Aufdeckens, von der *ἀρχή* her – auf sie zurück. Sie ist ja *τέλος* zugleich und nicht *παρά* wie das *ἔργον*, sondern voll verwahrt. Hier *ἀρχή-Verwahrung* erst offenbar (und Ursprünglichkeit dieses Ansatzes).

Φρόνησις hat in der *εὐβουλία* eine *ὁρθότης* (βουλῆς des Entschlossenseins zu –).
 \ *ἔξις* eine Seinsmöglichkeit des Daseins bezüglich seiner selbst, seines Seins in der Welt unter den und den Umständen.

Die *ὁρθότης* der *δόξα* die *ἀλήθεια*. Das Unverdecktsein, *worauf sie zugeht*, *ἀληθεύειν*, im Sinne des Fertiggestelltseins.

ὁρθότης formal, aber konkret zu bestimmen 1. ἡ ἀγαθοῦ *τευκτική*.
 | *πρακτόν* als bestimmt aus *ἀρχή*.

ἀλήθεια *ὁρθότης* der *δόξα*.
εὐβουλία *ὁρθότης* der *βουλή*.

10.

Rede zeigt auf – als aufdeckend – als wahre. Wahrsein besagt – *aufdecken* –, was zuvor verborgen war.

- a) verstellt durch Meinung.
- b) überhaupt noch nicht bekannt.
- c) was einmal entdeckt war, jetzt abgegriffen.

Wahrheit: Unverborgenheit des Seienden

Wissen – »über die Wahrheit philosophieren«.⁵⁶

Wahrsein – Aufdeckendsein – Grundverhalten des *Menschen* –

| etwas als etwas – Bedingung
 | der Möglichkeit des *Verstellens*.

Demnach welchen Grundtatbestand: Dasein

⁵⁶ [Aristoteles, *Metaphysica* Γ 5, 1009 b 36 sq.; vgl. α 1, 993 b 19 sq.]

Welt immer im *vorhinein schon da* – | in gewisser Weise | recht
 Gesehenes
 | Tendenz des Aufgehens in der Welt
 | von der Welt her sehen
 Dasein selbst *mit verstanden*, weiß um sich selbst.

Wahrsein – Charakter des Daseins; dieses zunächst im Reden
 sich aufhaltend, also kann Rede wahr sein.

ἀπόφανσις κατὰ – ἀπό – | αἴσθησις
 | αἰ ἀληθής⁵⁷
 das als was – als Bedingung der Möglichkeit des
 Falschseins
 »Mensch auf der Straße«.⁵⁸

Wahrsein und Dasein

Seele – Anwesenheit – eines Lebenden – als Lebenden – in seiner
 Welt. | ontologischer Fundamentalbegriff

Substanz einer [...] *
 Energie – Apparat!

11. Νοῦς – λόγος – διανοεῖν

etwas als etwas – | σύνθεσις
 diese Zerbrechung des ἀληθεύειν und damit entsprechend – das
 Aufdecken des Seienden Seinsinterpretation –
 gemäß dem Grundsinn von Sein Herkunft-, Anwesendsein. – |
 Seiendes aus eigentlicher Anwesenheit —→
Da – aus dem *Immer schon da*.

⁵⁷ [Aristoteles, De anima I 3, 427 b 11 sq.]

⁵⁸ [Zu diesem Beispiel vgl. Beilage Nr. 13, S. 91.]

* [Ein Wort unleserlich.]

12. *Wahr und falsch (täuschend) (falscher Mensch)*

- wahr: 1. das Sagen – Reden
2. das Gesagte – Ausgesprochene
zugleich das, was verstellt, weil die Aneignungsmög-
lichkeit *weltlich* –
Gehörtes, Gesagtes, mit *Mitsein* und mit In-Sein und
nachvollziehen.
3. mit bezug auf 1. und 2. das Sein des Menschen als
In-Sein.

13.

Wahrheit – Charakter des Seienden.

Wahrsein – Aufdecken – eine Leistung – ein Verhalten des menschlichen Daseins selbst.

Rede – kann wahr sein,
 Ansprechen von etwas als etwas –
 Mensch auf der Straße *unbestimmt*,
 | im *als* einen Freund
 | im *als* einen Fremden
 nur im *als* – Möglichkeit des *Falschseins*.

Geruch – 1. vernommen –
2. als etwas gedeutet

nicht die Rede als Rede, sondern das Dasein – als sehend –
hörend – | *vernehmend* –

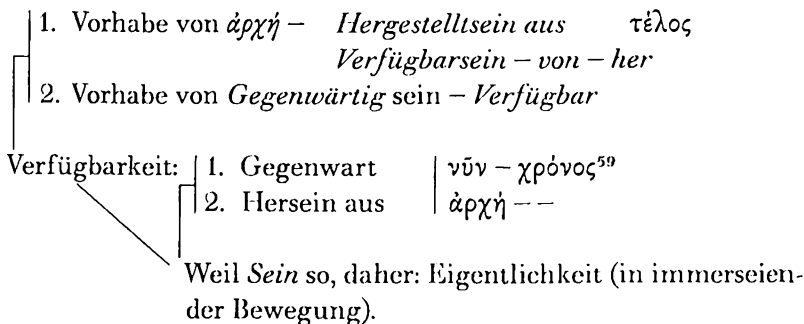
ψυχή.

14. Ἀλήθεια / σοφία – φρόνησις

Aufdecken und als aufgedeckt behalten verwahren, d. h. vor dem Aufgedeckten sein, vor ihm in seiner vollen Anwesenheit, beim Seienden als solchen – und *halten* immer, weil das im vorhinein ständig und immer schon da sein muß für alle weitere Bestimmung.

Aufdecken besagt aber dann gemäß dem Sinn von Sein – *gegenwärtig sein* lassen, selbst gegenwärtigend seiend ständig aufhalten beim Seienden, so daß es in seiner realen Anwesenheit verwahrt ist.

15. Ontologie



⁵⁹ μέσον – habe beides in einem und das im jetzten Jetzt.

16. ἀληθείς – Hinsichten –

1. πράγμα – (Umgangsgegenstand!)
[Plato,] Sophist.: οἱ νέοι καὶ ἔτι πόρρω τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας
ἀφεστῶτες (234 C 4).
2. περὶ ἀληθείας φιλοσοφεῖν [Aristoteles, Metaphysica Γ 5, 1009 b
36 sq.]
das Seiende in seinem Unverdecktsein
das *wahre Seiende* – das ganz und gar *aufgedeckte*
Aufdeckungssinn und Tendenz und Möglichkeit *griechisch!*

17.⁶⁰

Nicht Sein der Natur, sondern gerade der *Umwelt* – Verfügbarkeit –, das Begegnende in seinem Sein, aus dem Gewärtigen ausgelegt, d. h. Welt – als besorgte. *Warum* Sein von da und *so* geschöpft? Hinschauendes Sichaufhalten bei Aussehen.

Vgl. συμβεβηκός⁶¹ – faktisch die Phänomene gesehen, aber im Sinne eines bestimmten *primären* Sinnes von Sein herabgedrückt, damit dieser selbst deutlich. Das Zeitlichsein als discrimen – Leitfaden der jeweils ausgeformte Zeitbegriff. Von da erst die Zeitinterpretation verständlich; sie hält sich in derselben hermeneutischen Situation.

Herrschaft dieses Seinsbegriffes. Dasein legt sich von der Welt her aus, so zwar, daß es sogar die Seinsvorhabe daher nimmt.

Durch Provenienznachweisung erst recht fruchtbar zu machen und von dem schärfer ausgebildeten Discrimen her auszubilden.

⁶⁰ [Der obere Rand des Zettels ist abgeschnitten.]

⁶¹ [Vgl. u. a. Aristoteles, Metaphysica E 2, 1026 b 2 sqq.; Physica A 3, 186 b 14 sqq.]

18.

Gerade die *σοφία* das Sein *des Daseins* in seiner *eigentlichen* Möglichkeit. Dieses Sein – als aufdeckend, Wahrsein –, das an ihm selbst Vollendetsein ist

a) eigentliches Seiendes		schlechthin Anwesenheit.		<i>θεωρία</i> .
b) in seinen ἀρχαί				

θιγεῖν – κυριώτατα ὄν.

Das Aufdeckendsein schlechthin und zugleich als die eigentliche Seinsart des Daseins. An diesen Zusammenhängen wird deutlich gemacht, daß *Wahrsein* eine Grundweise des Daseins selbst ist. | Zum Ausgang zurück!

*

Diese Zusammenhänge phä[nomenologisch] radikaler fassen. *Dasein selbst in seinem Sein* (nicht λόγος, sondern gerade ἄνευ λόγου). *In der Welt Sein* – Fundamentalbefund. Das Dasein selbst sieht zumeist das Weltliche, lebt in der Welt und dem Gesprochenen. Das Gesprochene, *Gesagte* wahr, *verbindlich* – ohne eigentlichen Vollzug.

Im *Dasein Bodenständigkeit* des *Wahrseins*, aus dessen Sein die höchste Möglichkeit, d. h. nach dem, was eigentliches Sein ist, in der griechischen Ontologie – *Interpretation* [der] *Zeit*.

*

Letzte Frage – »Sein« *Anwesenheit* – Immersein – ἀεί

| eigentliches Sein –

| Sein als Gegenwärtigsein – aus *der Zeit*.

Parmenides Schicksal der *abendländischen Ontologie* *entschieden*, Ontologie die der Welt.

[Es bedarf] der rechten Vorbereitung, nicht beliebig aufgetischte philosophische Meinung ... Sätze. *Vorbereitung*, weil diese Forschung viel ursprünglicher und radikaler, als wir heute glau-

ben; nicht *billiger*. Aber noch weniger übernehmen, sondern erst mit der ursprünglichen Aneignung – *Boden*.

19. Φρόνησις

ein Gutsein, also wie Gesundsein. Aristoteles übersieht aber – auf Grund seiner Ontologie –, daß darin ebenso eine eigenständige Seinsart liegen kann, vorausgesetzt nur, [daß] das, das auch anders sein kann, höheres Sein ist als *Welt-Sein*!

In der Handlung – τέλος – ergreift und gewinnt das Dasein sich selbst.

ἐξίς! ἀρετή [?]

20. Schluß von III.⁶²

Die Analyse der Zeit auf dem Boden der zuvor abgehobenen Charaktere des Daseins hat ergeben, daß die Zeit selbst der Grundcharakter dieses Seienden ist – so zwar, daß Dasein selbst »die Zeit« ist.

21. [Zu IV. Wahrsein – Dasein – Sein und die Aufgaben einer Ontologie.]⁶³

IV. Wahrsein und Dasein und *Sein* | Zeit.

Rückkehr zum Ausgang – Wurzel der unechten Wahrheits-theorien.

Ontologie des Daseins – das Geschichtliche.

1. Geschichte der Philosophie im üblichen Sinne ist nicht Philosophie.

⁶² [Der Text ist mit grünem Stift durchgestrichen.]

⁶³ [Der obere Rand des Zettels ist abgeschnitten.]

2. Aber ebensowenig ist systematische Philosophie Philosophie, sofern sie versteckt oder ausdrücklich beliebige Anleihen in der Geschichte macht und sich von ihr zufällig anregen läßt.

Ontologisches Diskriminieren und Interpretation [des] Jetzt: »Zeit«
| Parmenides

Vor aller Erkenntnistheorie nicht nur Ontologie der Wirklichkeit – des Erkannten, gerade die das Verhängnis. Herrschaft der traditionellen Ontologie und der unechten Wortbegriffe und Sätze!

|| Sachforschung – Destruktion ||

22. [Zu IV. *Wahrsein – Dasein – Sein und die Aufgaben einer Ontologie.*]

VII. *σοφία* – Dasein – Wahrsein – Sein –⁶⁴

Heutige Ontologie! Tradition. Welcher Seinsbegriff – vom *Sein* – des Daseins.

»*Sein und Zeit*« → Gegenwärtigen – Anwesenheit
| *Anwesendes gegenwärtigen!*

Heute Arbeit nicht leichter als Plato und Aristoteles, im Gegenteil – die Vorurteile und Verleitungen einer reichen Tradition; aber zugleich Vorbild, nicht nachmachen in der Übernahme, sondern ursprünglich, so daß die griechische Ontologie erst eigentlich aus einer radikaleren zur Aneignung [?] kommen kann. »Historische« Forschung nicht *Antiquitäten*⁶⁵ oder *Anregungen – Dogmatismus*. Die radikalste Auseinandersetzung (nicht Problemgeschichte) mit uns selbst, wer verstanden hat, was Rede ist in Dasein und Tradition.

⁶⁴ [Die Thematik des hier aufgenommenen Abschnitts der Beilage gehört zu IV. nach der endgültigen Gliederung.]

⁶⁵ kein dogmatischer Aristoteles. Aristoteles' ausgezeichnete geschichtliche »Lage« – Vollendung der griechischen Ontologie, und in dieser bis heute – Gegenwart.

tion. Sachforschung der Philosophie andere Geschichtsart *als Wissenschaft*.

23. Schluß

1. ἀλήθεια phänomenologisch ursprünglicher, vom reinen ἀληθεύειν der σοφία her;
nicht Übereinstimmung, *sondern In-sein* – Welt schon da. Wahrsein aus diesem. Tradition der Interpretation übergehen. Das Dasein muß von Anfang an vor allem recht verstanden werden – als *In der Welt sein*. Der primäre Befund – Dasein (d. h. auch λόγος) selber wie die Welt zu sehen, nicht als Dasein, sondern als ein Vorhandenes, Vorkommendes. Ursprüngliche Tatbestände übersprungen.

Rede und Tendenz von dem, was zunächst ist, her sehen. Rede selbst – ausgesprochen – Subjekt – Objekt. Veräußerlichung – den ursprünglichen Boden verlassen.

2. Interpretation von σοφία – Ex[istenz]

Sein – Anwesendsein – *Sein zu*
| νοεῖν |

- (1) Unverborgenheit auf *Sein* als *Gegenwart* verstanden. Auch *Wahrheit* von der Weise des *In Seins* bestimmt.

*

Möglichkeit – höhere Dignität als die Wirklichkeit. Das *Fertige*, Nachgemachte, Satte, das *größte Verhängnis, das ihr drohen kann und das sie ständig begleitet*.

Aristoteles selbst lernen sehen – die aussetzen [?] mit sich. Wir dürfen nicht glauben, die Sachen billiger zu bekommen, wo sie hier dazu durch eine verwickelte Tradition und Scheinwissen verstellt sind.

[Wer] nicht Richtungen sich ausliefert und sich selbst nie zur Richtung werden läßt, deren Standpunkt ist – *jeweilige Bodenständigkeit der forschenden Arbeit*.

24. *Schluß*

Schluß

Griechische Existenz – $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$.

Sein – Gegenwart – Verweilen –
für uns *Geschichte*.

Wahrheit $\neq$ Allgemeinverbindlichkeit
und noch weniger nach einem bestimmten Erkenntnisideal zu messen Mathematik.
Gerade, was nur für den Einzelnen entscheidend ist,
kann wahr sein.

Griechen selbst – [verstanden] besser das menschliche Dasein.
Grund der Verfallsgeschichte.

Wir dürfen nicht glauben, [es] billiger und leichter zu haben als
Plato und Aristoteles. Ein Kampf – den wir nur heute nicht mehr
verstehen, weil wir noch zu wenig freisinnig sind gegenüber der
schleichenden Herrschaft überlieferter Meinungen!

25. *Ὅν ὡς ἀληθές*

Sein – Anwesenheit

»Ist« – Aufgedecktheit

Ausgesprochensein | gehört zu $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$.

Aufdeckendsein – Seinsweise des *Lebens*,
d. h. auch ein Seiendes (vorhanden).

Aufgedecktheit der Welt

= Erschlossensein für – *Dasein* –

Dasein ist »in der Wahrheit«

Aufgedecktheit verwahren –

dieses Verwahren – ein Sein des Daseins –
es ist orientiertes.

Seiendes bzw. Aufgedecktsein – *Begegnisart*,
 relativ auf Erschließen –
 nicht in die *Ontologie*⁶⁶ – das Seiende *in seinem Sein*,
 sondern *Seinsverwahrung*!
Gegenwärtigen der Anwesenheit
gegenwärtigt – aufgehoben im *λόγος*
weitergebbbar.
 Aufgedecktsein – a) Entdeckt- b) Besprochensein,
 d. h. im Miteinandersein *verfügbar* sein, »weltlich« zu-
 nächst.

26. Ὅν ὡς ἀληθές

κυριώτατα das Seiende als aufgedecktes, das schlechthin Auf-
 gedeckte – von ἀρχή her –; diese selbst das am meisten Seiende.

27. Ὅν ὡς ἀληθές

das Seiende als aufgedecktes.
Aufgedecktsein – ausdrücklich, d. h. gesprochen sein – λεγόμενον,
 dessen Sein im Sein des λόγος.

28.

Unverdecktheit des Seienden; damit aber das Seiende, sofern es be-
 gegnet. Denn es *ist*, auch wenn es *entdeckt ist*, noch *nicht erschlos-*
sen ist.

⁶⁶ weder *Ontologie* noch *Logik*, sondern Seinsforschung schlechthin von *Existenz* [?!]

Das Seiende kann begegnen, sich zeigen, für ein Hinsehen auf, für *ein Sein*, das so ist, daß es Zugang hat, das *unverdeckend aus der Verslossenheit und Verdecktheit nimmt*.

Dieses Seiende ist das *menschliche Dasein*.

ἀληθεύειν und *ψεύδεσθαι* | das *λέγειν*

unverdeckendsein, d. h. positiv aufschließen.

Welche *Möglichkeiten des Erschließens* –

das *nächste In-sein*⁶⁷ – Welt – Verwendung – Unverwendung –

Entgänglichkeit –

Dies spielt sich ab im *λόγος*, darin zunächst⁶⁸ sichtbar; die *Sophistik und Rhetorik* – nicht nur, sondern sogar das Dasein des Menschen wird so bestimmt. *Warum?* Rede – als Insein, Sichaussprechen (Dasein) *über* – (in der Welt).

29. Θιγεῖν

auf die Sache selbst schlechthin stoßen oder überhaupt nicht in ihre Gegenwart kommen. Täuschung – hier nicht möglich, nicht weil das Erkennen so vollkommen sicher wäre im Erschließen, sondern weil dem Sein nach etwas wie Täuschung ausgeschlossen ist – *ἄνευ λόγου*.

Wohl aber Stufen des Vordringens.

Die Geschichte *der Ontologie* von Thales bis Aristoteles.

ἀρχή!

⁶⁷ [Pfeilstrich zu oben (S. 99):] damit aber das Seiende, sofern es begegnet.

⁶⁸ [Pfeilstrich zu oben:] *λέγειν*.

30. Wissenschaft

1. In jeder Wissenschaft eine *Ontologie*
 - a) unausdrücklich aufgenommen
 - b) verstellt das Seiende
 - c) *eigentlich* arbeitenddas *Seiende* in *Grundstrukturen des Seins*.
2. In jeder Wissenschaft eine Interpretation des Daseins hinsichtlich seiner Möglichkeiten
heutig/je – griechische Daseinsinterpretation.

*IV. WILHELM DILTHEYS FORSCHUNGSARBEIT
UND DER GEGENWÄRTIGE KAMPF UM EINE
HISTORISCHE WELTANSCHAUUNG
(16.-21. April 1925)*

*Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige
Kampf um eine historische Weltanschauung*

[Zur Einführung¹]

Die Vorlesung soll das Verständnis der philosophischen Grundfrage unseres heutigen geistigen Daseins vermitteln. Diese betrifft den Sinn und die Möglichkeit einer geschichtlichen Existenz des Menschen und seiner Kultur. Die Entstehungsgeschichte des modernen Geistes ist neben der Entwicklung der neuzeitlichen Naturwissenschaft durch die Erschließung der geschichtlichen Welt in den historischen Wissenschaften seit dem 18. Jahrhundert und die damit erwachsende Ausbildung des historischen Bewußtseins bestimmt. Seitdem sieht sich der Mensch innerhalb des Wirkungszusammenhangs der Geschichte. Wahl und Festlegung der Lebensziele vollziehen sich im Horizont eines solchen historischen Wissens. Die Frage, was der Mensch sei, ist zur Frage nach Möglichkeit und Sinn seines geschichtlichen Daseins und somit zur Frage nach dem Wesen der Geschichte geworden.

Während bis weit in das 19. Jahrhundert hinein Natur und Naturwissenschaft die Führung in der weltanschaulichen Besinnung sich zugeeignet hatten, ist jetzt die Geschichte in diese Funktion getreten. *O. Spengler* hat in seinem »Untergang des Abendlandes«² der Frage nach der Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung einen umfassenden und faszinierenden Ausdruck gegeben. Neben der mehr sensationell wirkenden These vom Verfall und Untergang des Abendlandes wird seine Theorie der Kulturen vielfach als das erlösende Wort empfunden. Jede Kultur ist ein in sich geschlossener Organismus von begrenzter Lebensdauer. Die Schöpfungen, Erkenntnisse, Werte und Normen einer jeweiligen

¹ [Vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« zu diesem Vortrag (S. 535 f.).]

² [Oswald Spengler (1880–1936), *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Band 1: *Gestalt und Wirklichkeit*. Wien und Leipzig: Braumüller 1918 (spätere Auflagen München: Beck). Band 2: *Welthistorische Perspektiven*. München: Beck 1922.]

Kultur sind nur sinnvoll und gültig für ihre Zeit. Alle Wahrheit ist zeitbedingt und relativ auf die jeweilige Kulturlage. Wird ein solches Wissen um die Relativität des Kulturschaffens in einer lebendigen Gegenwart wirksam, dann hat es bei den Müden und Schwachen Resignation zur Folge. Alle produktive Arbeit ist gehemmt durch ein ständiges Hinschielen³ auf das schon Geleistete und erlahmt im Sichvergleichen mit vergangenen Kulturschöpfungen. Im Felde der Erkenntnis kommt der Zweifel zur Herrschaft, und der versteckte Grundzug alles Lebens ist die Verzweiflung. Die überhastete Flucht zu bindenden Dogmen, die Tendenzen auf Erneuerung vergangener Kulturen (Mittelalter z. B.) oder entfernter Kulturkreise (indische Weisheit), die Pflege des Okkultismus sind die deutlichsten Symptome der geistigen Hilfslosigkeit der Zeit. Es sind die negativen Erscheinungen des Kampfes um einen Sinn des geschichtlichen Daseins. Soll dieser Kampf zu klaren Entscheidungen kommen, dann bleibt nur der Weg der wissenschaftlichen Besinnung auf das Wesen der Geschichte. Seit dem Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie hat *Dilthey* zum ersten Male und zwar zugleich mit Rücksicht auf die historischen Geisteswissenschaften die Frage nach der Geschichte grundsätzlich gestellt und vielseitig bearbeitet. Deshalb greift die Vorlesung zur Bewältigung der oben gekennzeichneten Aufgabe auf die Forschungsarbeit Diltheys zurück.

Wilhelm Dilthey (1833–1911) ist in weiteren Kreisen bekannt geworden, einmal durch sein Buch »Das Erlebnis und die Dichtung«⁴, das vier Aufsätze – über Lessing, Goethe, Novalis und Hölderlin – enthält und die heutige Literaturwissenschaft nachhaltig beeinflusst hat; sodann durch sein »Leben Schleiermachers«⁵, das zu

³ [Hier wohl Fehler bei der Abschrift (in der Zeitung): »Hinschieben«.]

⁴ [Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. Vier Aufsätze. Leipzig: Teubner 1906; 2., erw. Aufl. 1907; 3., erw. Aufl. 1910. (Jetzt hg. von Gabriele Malsch in: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*. (Von Bd. XV an besorgt von Karlfried Gründer, von Bd. XVIII an zusammen mit Frithjof Rodi.) Bd. XXVI. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005.)]

⁵ [Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*. I. Band (mehr nicht ersch.). Berlin: Reimer 1870; 2. Aufl., verm. um Stücke der Fortsetzung aus dem Nachlasse d.

den größten biographischen Leistungen des 19. Jahrhunderts gehört. Der kürzlich erschienene Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen Yorck⁶, in dem das Bild einer vorbildlichen Philosophenfreundschaft sichtbar wird, gibt die ersten Einblicke in Diltheys reiches geistiges Schaffen und Fragen. Seine Hauptarbeiten dagegen waren bisher in wissenschaftlichen Zeitschriften und den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften verborgen. Sie beginnen jetzt erst – seit der Herausgabe der gesammelten Schriften⁷ (bisher 4 Bände) – zu wirken. Die Vorlesung soll die Forschungsarbeit Diltheys in ihren Hauptrichtungen und Tendenzen darstellen mit der zentralen Orientierung auf das Problem der Geschichte. Im Zusammenhang damit wird die Auswirkung der Diltheyschen Forschungen auf die zeitgenössische Geschichtsphilosophie geschildert und so die Basis für die kritische Frage gewonnen, wie weit in Diltheys Arbeit selbst die Frage nach dem Wesen der Geschichte radikal gestellt ist und gestellt werden konnte. Die Vorlesung dringt über die darstellende Charakteristik der wissenschaftlichen Situationen zum Problem der Geschichte selbst vor. Und zwar vollzieht sie diesen Schritt auf dem Boden der jüngsten gegenwärtigen philosophischen Forschungsrichtung, der Phänomenologie, deren Anfänge (seit 1901) Dilthey selbst noch mit den größten wissenschaftlichen Hoffnungen für seine eigene Arbeit verfolgte. Die Frage nach dem Wesen der Geschichte wird zurückgeleitet auf die Frage nach dem Wesen der Zeit. Mit dem Zeitbegriff rückt zugleich das Problem in das Zentrum, das in

Verf. hg. von Hermann Mulert. Berlin und Leipzig: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger (de Gruyter) 1922. (Jetzt in: Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*. Erster Band. Auf Grund des Textes der 1. Aufl. von 1870 und der Zusätze aus dem Nachlaß hg. von Martin Redeker. (2 Halbbände.) (Gesammelte Schriften Bd. XIII.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970.))

⁶ [Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897. (Hrsg. von Sigrid v. d. Schulenburg.) Halle (Saale): Niemeyer 1923 (Nachdruck: Hildesheim/New York: Olms 1974; 1995).]

⁷ [Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften. Leipzig und Berlin: Teubner 1913 ff. (später Gemeinschaftsausgabe der Verlage Teubner in Stuttgart und Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, schließlich nur im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht).]

der modernen Physik (Relativitätstheorie) eine neue Gestaltung erfahren hat.

Die Vorlesung soll zu einer Einführung in die gegenwärtige wissenschaftliche Philosophie werden in dem Sinne, daß sie nicht nur über Richtungen und Namen berichtet, sondern ein Verhältnis zu den Fragen und den darin befragten Sachen gewinnen läßt.

*Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der [gegenwärtige]
Kampf um eine historische Weltanschauung⁸*

10 Vorträge

von

Martin Heidegger

(Gehalten in Cassel vom 16. IV. – 21. IV. 1925.)

Inhaltsübersicht.

I.	Einleitung. Thema, Behandlungsart und Aufbau der folgenden Diskussionen.	[110]
II.	Diltheys Leben und Werke.	[115]
III.	Diltheys Problemstellung, die Frage nach dem Sinn der Geschichte.	[119]
IV.	Auswirkung auf die zeitgenössische Philosophie. Grenzen der Diltheyschen Fragestellung. Möglichkeit der Wiederaufnahme in der Phänomenologie.	[125]
V.	Wesen und Ziele der Phänomenologie.	[131]
VI.	Phänomenologische Frage nach dem Sinn der Geschichte als Frage nach dem Sein des Menschen.	[135]
VII.–VIII.	Die Zeit als Grundbestimmung des Menschen.	[140]
IX.	Die Zeit als Bestimmung der Geschichte.	[148]
X.	Das Wesen des geschichtlichen Seins. Rückkehr zu Dilthey.	[151]

⁸ [Nachschrift von Walter Bröcker in der maschinenschriftlichen Abschrift von Herbert Marcuse.]

I. [Einleitung. Thema, Behandlungsart und Aufbau der folgenden Diskussionen.]

Das Thema erscheint vielleicht abgelegen und unbekannt, aber es liegt darin ein Fundamentalproblem der ganzen abendländischen Philosophie: das Problem des Sinnes des menschlichen Lebens. Was für eine Wirklichkeit ist das Leben? Für die Frage nach der Wirklichkeit ist die nächste Wirklichkeit die Welt, die Natur. Dabei ist aber immer schon einbegriffen die nach dem Sein des Menschen selbst. Die Entdeckung des eigentlichen Sinns des Seins und der Wirklichkeit des menschlichen Lebens hat eine verworrene Geschichte. Sie ist erst in jüngster Zeit auf eine Basis gekommen, daß wissenschaftlich, philosophisch gefragt werden kann. In der Geschichte dieser Frage hat die Arbeit Diltheys eine zentrale Stelle. Damit verknüpft sich zugleich eine Umwälzung der philosophischen Fragestellung, eine Krisis der Philosophie als Wissenschaft. Und sie ist nicht die einzige. Alle Wissenschaften und Wissenschaftsgruppen stehen in einer großen Revolution, und zwar produktiver Art, die neue Fragestellungen, neue Möglichkeiten, neue Horizonte eröffnet. In der Physik das Auftreten der Relativitätstheorie; in der Mathematik, wo die Grundlagen fraglich geworden sind, wo man von einer Grundlagenkrise spricht; in der Biologie, wo man sich vom Mechanismus freizumachen versucht; in den historischen Wissenschaften, wo die Frage nach dem Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit, nach den Deutungsmöglichkeiten der Vergangenheit gestellt wird; selbst in der Theologie, d. h. in der protestantischen, wo sich eine Abkehr von der bloßen Religionsgeschichte vollzieht, wo man sich über ihr Thema und die Wege seiner Behandlung neu besinnt. In dieser Krisis steht auch die Philosophie. — Die Krisis leitet sich her aus der Vorkriegszeit. Sie ist also aus der Kontinuität der Wissenschaft selbst erwachsen, und das ist die Gewähr für den Ernst und die Sicherheit ihrer Umwälzungen.

Zunächst haben wir uns klarzumachen, wonach mit dem Thema gefragt werden soll. Was heißt: historische Weltanschau-

ung, was heißt Kampf um sie und wer ist Dilthey, was hat er damit zu tun?

Wir besprechen also zunächst das Thema, die Behandlungsart und den Aufbau der folgenden Diskussionen.

Historische Weltanschauung: was bedeutet der Ausdruck und wie ist das Problem entstanden? – Weltanschauung: der Ausdruck ist im 18. Jahrhundert aufgekommen. Er ist so für sich vieldeutig und gibt wörtlich genommen nicht eigentlich was er meint: eine Anschauung von der Welt haben, von der Natur. Er meint zugleich mit ein Wissen um das Leben, um das eigene Sein in der Welt. Aus diesem Wissen heraus bilden sich bestimmte Zwecksetzungen, die das Handeln regeln. In der Weltanschauung liegt also eine gewisse Stellungnahme. Weltanschauung ist nicht nur theoretische Kenntnis, sondern praktische Stellungnahme, und zwar nicht eine momentane, sondern eine sich durchhaltende Position zur Welt und eigenen Existenz. Sie wird vom Menschen selbst gebildet und zugeeignet. Diese Möglichkeit ist erst gegeben seit der Renaissance, seit der Freiheit von der religiösen Bindung. In einer weiteren Bedeutung spricht man auch von einer natürlichen Weltanschauung, die jeder Mensch als solcher schon mitbringt, durch Milieu, Anlage, Erziehung etc. bestimmt. Sie heißt vorwissenschaftlich gegenüber der wissenschaftlichen, eine Position, die gewonnen ist auf dem Grunde theoretisch-wissenschaftlicher Erkenntnis.

Historische Weltanschauung ist eine solche, in der das Wissen um die Geschichte die Auffassung von Welt und Dasein bestimmt. Sie gründet in dem geschichtlichen Charakter der Weltentwicklung und des menschlichen Daseins. – *Kampf* besagt Kampf um die Erringung einer solchen Position aus dem Wissen um den geschichtlichen Charakter von Welt und Dasein. Er geht darauf, die bestimmenden Mächte der Geschichte zu den primären für die Überzeugungsbildung und das Daseinsbewußtsein zu machen. Das ist nur da möglich, wo die Geschichte als eigene Wirklichkeit in das menschliche Bewußtsein getreten ist. Das ist nichts

Selbstverständliches. Primitive Völker leben, und wir selbst lebten lange Zeit ohne Geschichte. Es gab wohl auch schon bei den Griechen eine gewisse Erfahrung des Geschichtlichen. Aber ein gewisses Wissen um den Wandel bildet noch kein historisches Bewußtsein. Dieses ist an bestimmte Voraussetzungen gebunden. Im Humanismus und in der Reformation erwachten historische Kritik am und Auseinandersetzung mit dem Katholizismus. Man bestrebte die Rückkehr zu den reinen Formen christlichen Lebens, was in die Geschichte zurückführte. Andererseits erwachte das Nationalbewußtsein der einzelnen Völker, das darauf drang, den eigenen Ursprung zu kennen. All das ist aber noch nicht »historisches Bewußtsein« zu nennen. Erst wenn Geschichte so gesehen wird, daß die eigene Wirklichkeit in diesen Zusammenhang mit hineingesehen wird, kann man sagen, daß das Leben um die Geschichte, in der es steht, weiß, daß ein historisches Bewußtsein da ist. Die eigene Epoche wird erfahren als Situation, in der die Gegenwart selbst steht, und das nicht nur gegenüber der Vergangenheit, sondern zugleich als Situation, in der sich die Zukunft entscheiden wird bzw. entschieden hat. So ist das Wachwerden und Wachsein des historischen Bewußtseins nicht selbstverständlich und dem Leben gegeben. Es ist vielmehr eine Aufgabe, es zu entwickeln.

Für die historische Weltanschauung wird das geschichtliche Wissen zum Prinzip der Gesamtanschauung der menschlichen Dinge. Geschichte wird Universalgeschichte. — Die Frage ist: welchen Sinn die Geschichte hat, welche Ziele der Existenz daraus zu entnehmen sind für die Zukunft. Die Entnahme der Lebensziele aus der Geschichte hat sich seit dem 18. Jahrhundert entwickelt: Kant, Herder, Humboldt, Hegel. Aller Grundansicht ist letztlich, daß die Entwicklung dahin geht, daß der Mensch aus der Gebundenheit zur Freiheit kommt (Hegel: Die Humanität der europäischen Kulturen verkörpert im Staat.). Damit ist der Weg frei für die eigentliche historische Forschung, für die Wissenschaften, die die Geschichte theoretisch-wissenschaftlich auf Grund der in kritischer Arbeit gesicherten Quellen erschließen.

(Wolf, Niebuhr, Savigny, Bopp, Baur, Schleiermacher, Ranke, Jacob Grimm.⁹)

1780–1840 ist eine Epoche, die schöpferische Kräfte löste, die wir uns jetzt nicht mehr vergegenwärtigen können. Dann trat nach dem Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie die Besinnung auf die historische Wirklichkeit zurück. Es blieb die positiv-systematische Arbeit an der Geschichte, während die Frage nach dem Sinn des geschichtlichen Seins erstirbt. Vielmehr waren es die Naturwissenschaften, die wieder die eigentliche Führung in der Ausbildung der Weltanschauung übernahmen. Als in den sechziger Jahren die Philosophie sich wieder auf sich selbst besann, geschah das im historischen Rückgang auf Kant, und zwar Kant als Verfasser der drei Kritiken, besonders der Kritik der reinen Vernunft, die eine Theorie der mathematischen Naturwissenschaft gibt. Philosophie wurde verstanden als Erkenntnistheorie. Das vollzog sich in der neukantischen Marburger Schule. Die Philosophie versucht nicht mehr die Einzelwissenschaften zu meistern und ihre Resultate zu überspringen, sondern beschränkt sich auf ein eigenes Gebiet: sie wurde zu einer Theorie der Wissenschaft. Kant hatte in seiner Kritik lediglich eine Theorie der mathematischen Naturwissenschaft gegeben. – Inzwischen hatten sich die historischen Wissenschaften entwickelt. Es bestand also die nächste Aufgabe einer Erweiterung: die Theorie der historischen Wissenschaften daneben zu setzen. Mit dem Zurücktreten dieser Fragestellung Ende des 19. Jahrhunderts und dem Anwachsen der konkreten historischen Forschung wurde die Frage nach dem Sinn des geschichtlichen Seins selbst dringlicher. Die Frage nach den formalen Grundlagen wurde abgelöst von der nach den materialen (Troeltsch im Anschluß an Windelband und Rickert, die ihre Antriebe von Dilthey empfangen. Aus dieser Position auch Spengler).

Die moderne Geschichtsphilosophie verdankt ihre Antriebe und Anstöße *Dilthey*. Die moderne Theorie hat aber die eigentli-

⁹ [Vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« zu diesem Vortrag (S. 537).]

che Tendenz Diltheys nicht verstanden, sorgte geradezu dafür, daß diese bis heute vergraben blieb.

Wir versuchen nun den Sinn der historischen Weltanschauung schärfer zu fassen, d. h. es ist das Wissen um das geschichtliche Sein der Welt zu charakterisieren. Die Ausbildung dieses Wissens ist eine Aufgabe der Philosophie und der historischen Wissenschaften selbst. Die Möglichkeit einer historischen Weltanschauung gründet auf der erreichten Klarheit und Durchsichtigkeit des geschichtlichen Standes. Diese Bedingtheit müssen wir uns ganz klarmachen. Der Kampf um eine historische Weltanschauung spielt sich also nicht ab in den Auseinandersetzungen über das historische Weltbild, sondern über den Sinn des historischen Seins selbst. – Wir reden von der Forschungsarbeit Diltheys. Es ist nachzusehen, wie die philosophische Fragestellung die Durchsichtigkeit erarbeitet, die nötig ist, um eine historische Weltanschauung auszubilden. Wir fragen also: welche Wirklichkeit ist im eigentlichen Sinne geschichtlich und was heißt geschichtlich?

Wir verfolgen zunächst Dilthey auf seinem Wege. Er war es, der von den sechziger Jahren (mit dem Grafen Yorck zusammen) ein eigentlich radikales Bewußtsein um dieses Problem hatte. Diese Arbeit sich näherbringen, heißt selbst fragen, die Fragen selbst stellen, die Dilthey bewegten. Wir fragen, ob er das Problem gelöst hat, ob seine philosophischen Mittel überhaupt so waren, daß er es lösen konnte. Wir fragen also über ihn hinaus, und zwar auf dem Boden der Phänomenologie. (»Logische Untersuchungen«¹⁰ von Dilthey als epochemachend bezeichnet.). Wir werden sehen, daß die eigentliche Wirklichkeit, die geschichtlich ist, das menschliche Dasein selbst ist und welche Strukturen das menschliche Dasein hat. Seine Grundbestimmung ist nichts anderes als die Zeit. Von der Bestimmung der Zeit aus werden wir verständlich machen, daß der Mensch geschichtlich ist. Mit der Frage nach der

¹⁰ [Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik. Halle a. S.: Niemeyer 1900; ders., *Logische Untersuchungen*. Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle a. S.: Niemeyer 1901. Zu den Ausgaben vgl. auch oben S. 52, Anm. 60.]

Zeit stoßen wir auf ein anderes Problem, auf die Zeit in der Relativitätstheorie. Wir werden zugleich versuchen, uns diesen Sinn philosophisch verständlich zu machen. Von der Geschichtlichkeit des Daseins kommen wir auf Dilthey zurück, um die kritische Frage zu stellen nach dem Ganzen der Diltheyschen Arbeit.

Was erreicht werden soll, ist ein Verhältnis zu den Sachen, daß gesehen wird, es handelt sich um Sachen, die den Menschen angehen. Es soll das Bewußtsein erweckt werden, daß in den modernen Wissenschaften wirklich produktiv gearbeitet wird und daß keine Veranlassung zur Resignation besteht. Es wird gearbeitet ohne Aufmachung und ohne Lärm, und damit ist die Wissenschaft vorbildlich für die Existenz unserer ganzen Nation.

II. [Diltheys Leben und Werke.]

Das Leben Diltheys ist nach außen ereignislos. Gegenwärtig ist das innere Leben und was für jede Frage des Philosophen lebendig ist. Das kann sich in Werken und Schriften ausdrücken, die nach ihrer Absicht zunächst sachlicher Behandlung bestimmter Probleme dienen. Wir vergegenwärtigen uns zunächst den äußeren Aufriß des Lebens, dann die »geistige Welt«, die bestimmenden Kräfte seines geistigen Lebens, schließlich die Werke.

Geboren 1833 als Sohn eines Pfarrers; studierte zuerst Theologie, später Philosophie und historische Wissenschaften: fünfziger und Anfang der sechziger Jahre. 1867 berufen nach Basel, 1871 nach Breslau, 1882 nach Berlin. 1887 Mitglied der Akademie.¹¹ Am 1. Oktober 1911 gestorben in Tirol. — Aufzeichnungen über sein Leben in der Studentenzeit in den Tagebüchern »*Ethica*« (1854–64)¹², sie bewegen sich meist in der wissenschaftlichen Sphäre. In

¹¹ [Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften zu Berlin.]

¹² [Ethica. Aus den Tagebüchern Wilhelm Diltheys (1854–1864). Für die Literaturarchiv-Gesellschaft in Berlin herausgegeben. (Hg.: Heinrich Meisner.) Berlin: Litteraturarchiv-Gesellschaft 1915. (Jetzt erweitert in: Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870. Zusammengestellt von Clara

der Privatdozentenzeit Verkehr in dem »Selbstmörderklub« (Scherer, Grimm, Erdmannsdörffer, Usener¹³). In den Jahren 1877/97 Briefwechsel mit Yorck¹⁴, der eine philosophische Freundschaft kennzeichnet, die selten ist. – Dilthey wünschte sich oft eine ruhigere Existenz, als es die Berliner war. Er war keiner von denen, die leicht mit ihrer Arbeit fertig werden, und so wurde ihm wenigstens durch den Zwang der Akademie manches abgepreßt, was er sonst wohl nie veröffentlicht hätte.

Für Dilthey war die geistige Welt die eigentliche Existenz. Wir betrachten zunächst den inneren Wuchs und Impuls, dann die bestimmenden Mächte aus Geschichte und Gegenwart. Dilthey war anfangs Theologe und damit sind für ihn bestimmte Horizonte und eine Aufgeschlossenheit für das Dasein gegeben, die auch später wirksam blieben. Die Theologie hatte Bezug zur Philosophie und zur Geschichte: Geschichte des Christentums und ihr Grundfaktum, das Leben Jesu. Dilthey plante eine Geschichte des Christentums des Abendlandes; aber am Studium des Mittelalters brach ihm sein Plan und sein ganzes theologisches Studium zusammen. Er schlug sich im Kampf zwischen Glauben und Wissen auf die Seite des Wissens, der Diesseitigkeit. Er verzichtet auf Abschluß und Fertigwerden, ist zufrieden überall nur anbohren zu können, nur zu forschen und »auf der Wanderschaft zu sterben«.¹⁵ Er nahm von der Theologie aber wesentliche Antriebe mit für das Verständnis des menschlichen Lebens und seiner Geschichte. Seine Leidenschaft ist für die wissenschaftliche Erforschung des menschlichen Lebens offen.

Von hier aus ist verständlich, wie er auf die gegenwärtigen und

Misch geb. Dilthey. Leipzig und Berlin: Teubner 1933; 2., unveränderte Aufl. Stuttgart: Teubner und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960.)]

¹³ [Wilhelm Scherer (1841–1886), deutscher Germanist; Herman Grimm (1828–1901), deutscher Kunsthistoriker, Sohn des Philologen Wilhelm Grimm; Bernhard Erdmannsdörffer (1833–1901), deutscher Historiker; Hermann Usener (1834–1905), deutscher klassischer Philologe.]

¹⁴ [Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897, a.a.O.]

¹⁵ [Der junge Dilthey, a.a.O., S. 87 (Aus den Tagebüchern 1859).]

zeitlichen Mächte reagiert: Positivismus – Historische Schule – die Philosophie Kants (wesentlich gesehen durch Schleiermacher).

Der französische *Positivismus* war Kritik der Metaphysik, er erstrebte eine rein wissenschaftliche Erkenntnis, die mit dem zusammenfiel, was man heute als Soziologie bezeichnet. Was Dilthey positiv nahm, ist die Kritik der Metaphysik und die Betonung der reinen Diesseitigkeit. Der Positivismus verkannte aber grade das geistige Leben und seine Geschichte. Er suchte den Geist als Natur zu bestimmen. So erschien es Dilthey als seine Aufgabe, die Eigenart der geistigen Welt zu retten. Er übernahm die Tendenz, »daß man sich nichts wollte vormachen lassen«¹⁶, lehnte es aber ab, den Geist als Produkt der Natur begreifen zu wollen, er nahm den Positivismus nur auf als ein Prinzip der Erkenntnis der Bestimmung der Sachen aus ihnen selbst.

Historische Schule: Hier lernte Dilthey historisch denken. Er erfuhr die lebendige Wirkungskraft geistiger Vergangenheit. Dilthey hat diesen Eindruck zeitlichen Lebens bei sich frisch gehalten (s. Rede zu seinem 70. Geburtstag¹⁷). Die Welt der Geschichte und das erlebte Leben der Geschichtsforschung war das Fundament, von dem Dilthey die Frage nach der Geschichte stellte.

Die *Philosophie Kants* kam Dilthey wesentlich in der Auffassung nahe, daß Kant die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis stellt. Doch Dilthey sah unter dem Einfluß Schleiermachers die Erkenntnis im Zusammenhang des *ganzen* Lebens. Die sechziger Jahre waren bestimmend nicht im Sinne eines Neukantianismus, sondern grade aus der vollen Erfassung des Menschen, die menschliche Stellung zu verstehen. So kam Dilthey nie in die extreme Stellung seiner Zeit gegen Hegel. Er wußte Hegels positive Bedeutung zu würdigen, schon vor dem Neuhegelianismus.

¹⁶ [Vorrede (1911). In: Wilhelm Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften.* (Hg. von Georg Misch.) (Gesammelte Schriften Bd. V.) Leipzig und Berlin: Teubner 1924, S. 3–6; hier S. 3.]

¹⁷ [Rede zum 70. Geburtstag (1903). In: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, a.a.O., S. 7–9.]

Sich öffnen für alles, was in sich Substanz hat, sich verschließen gegen alles leere und bodenlose Denken, das um sich selbst kreist und nie zu den Dingen selbst gelangt – das hat es ihm ermöglicht, ein Fundamentalproblem neu zu stellen und zu fördern. Die Wirkung seiner Produktion war zunächst gering. Nur einige sehr geschickte Leute machten Gebrauch von Diltheys Anstößen. Windelband in seiner Rektoratsrede 1894¹⁸: Hier sind die innersten Absichten Diltheys veräußerlicht und auf den Kopf gestellt. Auf ihn fußend, versucht Rickert Natur- und Geschichtswissenschaften gegeneinander abzugrenzen, in einer ganz leeren und formalen Art.¹⁹ Diese Wirkungsart Diltheys ist mitgeführt von der Art seiner Publikation. Nur zwei Werke kamen heraus und die blieben beide Band I: Das Leben Schleiermachers²⁰ und die Einleitung in die Geisteswissenschaften²¹. Sonst schrieb er Aufsätze, Beiträge zu, Ideen zu, Versuche über ... Alles vorläufig, unvollendet und unterwegs. Durch diese Art blieb die Resonanz seiner Arbeiten lange ungeweckt; aber positive Entdeckungen wie seine lassen sich nicht auf die Dauer zurückdrängen. Heute haben wir die Möglichkeit, die positiven Wirkungskräfte aufzunehmen und nicht einfach nachzureden, sondern neu und weiter zu fragen.

¹⁸ [Wilhelm Windelband (1848–1915), *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rektorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg*, gehalten am 1. Mai 1894. Strassburg: Heitz 1894; Wiederabdruck in: Ders., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Bd. 2. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1924, S. 136–160.]

¹⁹ [Heinrich Rickert (1863–1936), *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Freiburg i. B.: Mohr (Siebeck) 1896 (1. Teil) sowie Tübingen und Leipzig: Mohr (Siebeck) 1902 (vollständige Fassung); 2., neu bearb. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1913; 3. und 4., verb. und erg. Aufl. 1921.]

²⁰ [Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*. I. Band. Berlin: Reimer 1870 (vgl. dazu oben S. 106 f., Anm. 5).]

²¹ [Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Erster Band. Leipzig: Duncker & Humblot 1883. Die Schrift wurde nach Diltheys Tod von Bernhard Groethuysen als Band I von »Wilhelm Diltheys gesammelten Schriften« (Leipzig und Berlin: Teubner 1914; (unverändert) 1922 und 1923 herausgegeben.)

III. [Diltheys Problemstellung, die Frage nach dem Sinn der Geschichte.]

Welches ist die Frage, die Dilthey stellt? Welches sind die Mittel, die er zu ihrer Lösung in der Hand hat? Wir versuchen den Zusammenhang der Diltheyschen Fragestellung von den Werken Diltheys und in Abhebung gegen seine Zeitgenossen zu verstehen. – Wir sahen, alle Arbeiten Diltheys sind ungeschlossen. Wenn wir jetzt eine inhaltliche Charakteristik versuchen, so ist zu bedenken, daß eine Inhaltsangabe der Schriften so lange unverständlich bleiben muß, als die Grundfrage Diltheys nicht bekannt und nahe gebracht ist. Daher geben wir zunächst nur im Hinblick auf diese Fragestellung die *historische Folge der Werke*.

Dissertation: »Über die Ethik Schleiermachers«.²² Schon hier kein theoretisches Thema, sondern ein Problem der praktischen Stellung des Menschen.

Zur selben Zeit Preisaufgabe: »Über Schleiermachers Hermeneutik«²³, d. h. die wissenschaftliche Theorie des geschichtlichen Verstehens, der Interpretation von Schriften. Schleiermacher hat diese Theorie zum ersten Male ausgearbeitet als eine allgemeine Theorie des Verstehens. Die Hermeneutik ist eine Disziplin, die in Gegenwart und Zukunft eine fundamentale Bedeutung bekommen wird. Dilthey hat diese Arbeit nie veröffentlicht. Er hat später ein Stück daraus aufgenommen in die Festschrift für Sigwart: »Entstehung der Hermeneutik«.²⁴ Der Zusammenhang mit

²² [Guilelmus Dilthey, De principiis ethices Schleiermacheri. Berolini: Schade 1864 (Diss. phil. Univ. Berlin 1864). (I. Teil von Diltheys deutscher Fassung seiner lateinischen Dissertation nicht erhalten; II. Teil der (ausführlicheren) deutschen Fassung jetzt veröffentlicht unter dem Titel: Kritik der ethischen Prinzipien Schleiermachers (1863/64). In: Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers. Bd. 2: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Aus dem Nachlaß von Wilhelm Dilthey mit einer Einleitung hg. von Martin Redeker. 1. Halbband. (Gesammelte Schriften Bd. XIV, 1.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966, S. 339–357.)]

²³ [Wilhelm Dilthey, Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik (1860). (Wiederabdruck in: Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. XIV, 2, a.a.O., S. 595–787.)]

²⁴ [Wilhelm Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik. In: Philosophische Ab-

der Geschichte ist deutlich, denn Geschichte als Wissenschaft ist Interpretation der durch vorherige philologisch-historische Kritik gesicherten Quellen. Habilitationsschrift (1864): »Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins«.²⁵ Wiederum ein Thema, das ihn zwingt, sich mit dem Sein des Menschen auseinanderzusetzen. – Aufsätze über Novalis, Hölderlin, Goethe (»Erlebnis und Dichtung«²⁶). Diese aus Diltheys Produktion scheinbar herausfallenden Schriften haben in ihr ihren bestimmten Sinn. Konkrete geschichtliche Individuen werden in ihrem geistigen Kern (»aus ihrer Mitte«, wie man in der George-Schule²⁷ sagt,) zu verstehen gesucht. Dilthey redet von Realpsychologie. – 1870 Schleiermacher Biographie.²⁸ – 1875 Aufsätze, die den Kerngedanken der Einleitung in die Geisteswissenschaften enthalten: »Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat«.²⁹ – »Einleitung in die Geisteswissenschaften«.³⁰ Untertitel: Versuch einer Grundlegung der Wissenschaften der Gesellschaft und der Geschichte. 1. Buch gibt eine Übersicht der Einzelwissenschaften des Geistes, stellt das Problem einer Grundlegung dieser Wissenschaftsgruppe.

handlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebenzigsten Geburtstage 28. März 1900 gewidmet von Benno Erdmann (u. a.). Tübingen/Freiburg i. B./Leipzig: Mohr (Siebeck) 1900, S. 185–202; Wiederabdruck in: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, a.a.O., S. 317–331; vgl. S. 332–338 (Zusätze aus den Handschriften).]

²⁵ [In: Wilhelm Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik.* (Hg. von Georg Misch.) (*Gesammelte Schriften* Bd. VI.) Leipzig und Berlin: Teubner 1924, S. 1–55.]

²⁶ [Siehe oben S. 106, Anm. 4.]

²⁷ [Kreis um den deutschen Dichter Stefan George (1868–1933).]

²⁸ [Siehe oben S. 118, Anm. 20.]

²⁹ [In: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, a.a.O., S. 31–73. (Siehe jetzt auch: Vorarbeiten zur Abhandlung von 1875 sowie Fortsetzungen der Abhandlung von 1875 (um 1876). In: Wilhelm Dilthey, *Die Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1865–1880). Hg. von Helmut Johach und Frithjof Rodi. (*Gesammelte Schriften* Bd. XVIII.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977, S. 17–37 und S. 57–111.)]

³⁰ [Siehe oben S. 118, Anm. 21. Der Untertitel lautet: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte.]

2. Buch behandelt die Metaphysik als Grundlage dieser Wissenschaften, ihre Herrschaft und ihren Verfall. Durch die Einordnung in den Weltzusammenhang als Natur kann der Mensch als historisches Wesen nicht verstanden werden. Der 2. Band des Buches ist nie geschrieben worden, so schließt das Buch mit dem Mittelalter ab.³¹ Weitere Versuche in dieser Richtung einer Anthropologie macht Dilthey in einer Reihe von Aufsätzen: »Auffassung und Analyse des Menschen...«³², »Das natürliche System der Geisteswissenschaften«³³. Die Anthropologie ist für Dilthey historische Forschung, die zum Ziel hat zu verstehen, wie der Mensch früher gesehen wurde. – 1890 »Beiträge zur Lösung der Frage nach dem Ursprung unseres Glaubens an die Außenwelt«³⁴. Die Frage ist: Wie ist das Grundverhältnis des Menschen zur Welt zu bestimmen? – 1894 »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie«³⁵ (Wird uns nachher noch näher beschäftigen.) – Daran anschließend: »Beiträge zur Bestimmung der menschlichen Individualität«³⁶ – Nebenher arbeitete

³¹ [Vgl. dazu jetzt: Wilhelm Dilthey, Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum Zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870–1895). Hg. von Helmut Johach und Frithjof Rodi. (Gesammelte Schriften Bd. XIX.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982.]

³² [Wilhelm Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert (1891/92). In: Ders., Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. (Hg. von Georg Misch.) (Gesammelte Schriften Bd. II.) Leipzig und Berlin: Teubner 1914; ²1921; ³1923, S. 1–89.]

³³ [Wilhelm Dilthey, Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert (1892/93). In: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. II, a.a.O., S. 90–245.]

³⁴ [W. Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht. In: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jg. 1890/2. Teilband. Berlin: Verlag der Kgl. Akad. d. Wiss. (Reimer in Comm.), S. 977–1022; Wiederabdruck in: Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. V, a.a.O., S. 90–138.]

³⁵ [W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. In: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jg. 1894/2. Halbband. Berlin: Verlag der Kgl. Akad. d. Wiss. (Reimer in Comm.) 1894, S. 1309–1407; Wiederabdruck in: Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. V, a.a.O., S. 139–240.]

³⁶ [W. Dilthey, Beiträge zum Studium der Individualität. (Vorgetragen am

Dilthey an »Schleiermacher« weiter, »Geschichte des deutschen Idealismus«, »Jugendgeschichte Hegels«.³⁷ – 1905 »Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften«.³⁸ Diese Schrift zeigt, daß Diltheys Denken zu dieser Zeit erneut in Fluß gekommen ist. Das geht vielleicht auf die Wirkung der Logischen Untersuchungen Husserls zurück, die Dilthey damals kennenlernte und epochemachend nannte, und über die er jahrelang Übungen mit seinen Schülern hielt. 1907 eine grundsätzliche Arbeit, in der sich Dilthey über seine eigene Tätigkeit besinnt: »Das Wesen der Philosophie«.³⁹ – 1910 »Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften«.⁴⁰

Was hält diese vielgestaltige Produktion im inneren zusammen? Kein System von Begriffen, sondern eine lebendige Frage nach dem Sinn der Geschichte und des menschlichen Seins. – *Fragen* ist ein Suchen im Felde des Erkennens, das die Entdeckung

25. April 1895.) In: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jg. 1896/1. Halbband. Berlin: Verlag der Kgl. Akad. d. Wiss. (Reimer in Comm.) 1896, S. 295–335; Wiederabdruck in: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, a.a.O., S. 241–316.]

³⁷ [Vgl. Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*. Bd. 2. (Gesammelte Schriften Bd. XIV), a.a.O.; ders., *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*. (Hg. von Herman Nohl.) (Gesammelte Schriften Bd. IV.) Leipzig und Berlin: Teubner 1921; 1925.]

³⁸ [W. Dilthey, *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. In: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jg. 1905/1. Halbband. Berlin: Verlag der Kgl. Akad. d. Wiss. (Reimer in Comm.) 1905, S. 322–343. (Wiederabdruck in: Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. (Hg. von Bernhard Groethuysen.) (Gesammelte Schriften Bd. VII.) Leipzig und Berlin: Teubner 1927, S. 1–75.]

³⁹ [Wilhelm Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*. In: *Systematische Philosophie*. Von W. Dilthey (u.a.). (Die Kultur der Gegenwart. Hg. von Paul Hinneberg. Teil 1. Abt. 6.) Berlin und Leipzig: Teubner 1907; 2., durchges. Aufl. 1908; 3., durchges. Aufl. 1921, S. 1–67 (nach 3. Aufl.); Wiederabdruck in: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, a.a.O., S. 339–416.]

⁴⁰ [Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Studien. Erste Hälfte (mehr nicht ersch.). In: *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Jg. 1910. Philos.-Hist. Cl. Berlin: Verlag der Kgl. Akad. d. Wiss. (Reimer in Comm.) 1910, Abh. I, S. 1–123. (Wiederabdruck in: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, a.a.O., S. 77–188.)]

einer Wirklichkeit und ihre Bestimmung zum Ziele hat. In jeder Frage ist etwas *befragt* und *befragt* in einer bestimmten Hinsicht, dem Befragten wird etwas *abgefragt*. Um also eine Frage zu stellen, bedarf es einer ursprünglichen Anschauung des befragten Objekts. Wo findet sich nun das Objekt »Geschichte«, um an ihm den Sinn seines Seins, das Geschichtlich-Sein abzulesen? Dieser Sinn der Frage ist es, der auch den Sinn einer wissenschaftlichen Krise ausmacht. Jede Krisis ist dadurch bestimmt, daß die bisherigen Begriffe ins Wanken geraten, daß sich Phänomene zeigen, die zu ihrer Revision führen.

Auf welchem Wege bahnt sich Dilthey den Zugang zur Geschichte, so daß er den Sinn ihres Seins ablesen kann? Auf drei Wegen:

1. dem wissenschafts-geschichtlichen –;
2. dem erkenntnistheoretischen;
3. dem psychologischen.

Die beiden ersten Wege gründen im dritten, haben ihn zur Voraussetzung, und wir werden sehen, wie sie auf ihn hindeuten. Psychologie besagt aber etwas ganz Bestimmtes, und es ist das erste Erfordernis für das Verständnis zu fragen, was Dilthey selbst damit gemeint hat.

Die *wissenschafts-geschichtliche* Fragestellung setzt ein mit den Aufsätzen über die Hermeneutik Schleiermachers und den über das Studium der Geschichte der Wissenschaften etc. Sie sind nicht einfach geschichtliche Forschungen über die Geschichte der Wissenschaften, sondern Dilthey versucht zu verstehen, wie in früheren Zeiten menschliches Leben aufgefaßt wurde. Das letzte Interesse ist die Frage nach dem Begriff des Lebens. Die Geschichte der historischen Wissenschaften hat einen anderen Sinn als die der Naturwissenschaften. Wenn die Geschichte der historischen Wissenschaften verfolgt wird, wird das Leben verfolgt hinsichtlich seiner Erkenntnis. Leben als erkennendes, verfolgt also sich selbst in seiner Geschichte. Der Erkennende ist das Erkannte. Das ist der Sinn, den eine Geschichte der Wissenschaften vom Menschen und seiner Struktur hat.

Denselben Grund hat auch die *erkenntnistheoretische* Fragestellung. Auch hier ist die Frage nach dem Begriff des Lebens zu betonen. Diese Tendenz ist hier bis heute mißverstanden. Die Frage tritt in der traditionellen Formulierung der Abgrenzung der Geistes- von den Naturwissenschaften auf, die schon vorher Stuart Mill versucht hatte, der mit Hilfe der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung Geschichte verstehen will. Dilthey sucht die eigenartige Stellung der Geisteswissenschaften durchzusetzen. Aber sein Interesse ist nicht Methodenlehre und System, ihn kümmert nicht, in welche Fakultät eine bestimmte Wissenschaft hineingeordnet werden muß. Für solche Sachen interessierte sich später Rickert. Diltheys zentrales Problem war, geschichtliche Wirklichkeit in ihrer eigenen Wirklichkeit zu sehen, ihm lag nicht an der Rettung der Eigenart der Wissenschaft, sondern der Realität. Es lag Dilthey daran, den Prozeß der Selbsterkenntnis des Menschen verständlich zu machen. Es gehört zum Sinn des Menschen, nicht nur Bewußtsein von der Welt zu haben, sondern darin mitbegriffen ein Wissen um sich selbst. Historisches Erkennen ist eine ausgeprägte Form des Wissens um sich selbst. Darin liegt das Interesse; Dilthey will keine isolierte Wissenschaftstheorie. Das Mißverständnis seiner Absicht geht aber hier so weit, daß seine eigene Schule nicht den wirklichen Sinn der Wissenschaftstheorie verstanden hat, sondern betont, daß Dilthey gegenüber Windelband und Rickert seine Theorie geschöpft habe aus einer wirklichen Kenntnis historischen Erkennens. Das ist zwar richtig, aber versteht sich von selbst und ist unwesentlich. Dilthey kam es darauf an, den Begriff des Lebens auch auf diesem Wege zu finden. Es war für Dilthey charakteristisch, daß er offen war für alle Anregungen. So konnte sogar die von ihm beeinflusste Geschichtsphilosophie Windelbands und Rickerts auf ihn so zurückwirken, daß er seine eigene Arbeit in ihren Tendenzen schließlich mißdeutete. So blieb die eigentliche Intention ungenützt liegen.

Als Ziel beider Forschungsrichtungen zeigt sich also die Erfassung und Sichtbarmachung des Phänomens des Lebens. Das versucht Dilthey nun auch in seiner Psychologie in Angriff zu neh-

men, und zwar in einem gewissen Gegensatz zur traditionellen Psychologie, in der das eigentümliche Sein des Lebens preisgegeben wird.

IV. [Auswirkung auf die zeitgenössische Philosophie.

Grenzen der Diltheyschen Fragestellung.

Möglichkeit der Wiederaufnahme in der Phänomenologie.]

Diltheys Grundfrage ist die nach dem Begriff des Lebens. Die Frage nach dem Begriff des Lebens ist die nach dem Begreifen des Lebens. Es ist also zunächst nötig, das Leben ursprünglich zugänglich zu machen, um es danach begrifflich zu fassen. Diese Aufgabe faßt Dilthey unter dem traditionellen Titel der Psychologie. Psychologie ist die Wissenschaft von der Seele, in der modernen Auffassung: von dem Erlebnis. Sofern diese auftreten in bestimmter Kontinuität, redet man vom Erlebnisstrom (James⁴¹). Erlebnisse sind eine Wirklichkeit, die nicht in der Welt existiert, sondern in der Innenbetrachtung der Reflexion zugänglich ist, im Bewußtsein von sich selbst. So bezeichnet Bewußtsein auch diese ganze Region der Erlebnisse. (Descartes – *res cogitans*). Psychologie als Wissenschaft ist Wissenschaft vom Erlebniszusammenhang, vom Bewußtsein. Dilthey hat für diese Wissenschaft noch eine weitere Bezeichnung, die noch deutlicher zeigt, worauf es ihm ankommt: Anthropologie. Er will nicht psychologische Vorgänge neben physiologischen betrachten, sondern sein Thema ist der Mensch als geistiges Wesen, dessen *Strukturen* er erforschen will. Das meint auch die Bestimmung: Realpsychologie. Dilthey grenzt sich damit gegen die spezifisch naturwissenschaftliche Psychologie ab. Dilthey ist in diesen Intentionen abhängig von Versuchen, die schon weiter zurückliegen, was aber diese Deutung von Diltheys grundsätzlich Neuem nicht schmälert. 1874 erschien

⁴¹ [Vgl. oben S. 52, Anm. 64.]

Brentanos »Psychologie vom empirischen Standpunkt«.⁴² Eine Schrift im Geiste des Positivismus, die die Notwendigkeit betonte, den seelischen Tatbestand aufzunehmen, bevor nach den Gesetzen des Ablaufs seelischen Geschehens gefragt werden könne. Um eine Gesetzesverfassung ablesen zu können, muß man zuvor die primären Strukturen kennen. Brentano war ursprünglich katholischer Theologe, Schüler Trendelenburgs, 1870 ausgetreten und zum Studium der Philosophie übergegangen, doch blieb die historische Tradition, mit der er durch die Theologie in Berührung kam, für ihn lebendig (Mittelalter und Aristoteles). Die griechische Psychologie war etwas ganz anderes als Experimentalpsychologie. Psychologie war hier Lehre vom Leben, vom menschlichen Sein selbst. (Von Brentanos Psychologie, die nicht seelische Abläufe erklären, sondern Grundverfassungen beschreiben will, ist nicht nur Dilthey, sondern auch Husserl bestimmt.) Dilthey will die Struktur[en] des Psychischen erforschen, und es ist wesentlich, daß er in ihnen nicht bloße Formen seelischen Daseins versteht, in die sie hineingeordnet werden, sondern sie als zur Realität des seelischen Lebens selbst gehörig versteht. Das bezeichnet die äußerste Position, zu der Dilthey im Begriff des Lebens vorgedrungen ist, die Strukturen als primäre lebendige Einheit des Lebens selbst, nicht als bloße Ordnungsschemen seiner Erfassung.

Die Abgrenzung dieser Psychologie gegen die positiv-naturwissenschaftliche unternimmt Dilthey in seinen »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie« (1894). Seine Psychologie ist *beschreibend* und nicht *erklärend*, *zergliedernd* und nicht *konstruierend*. Die naturwissenschaftliche Psychologie überträgt die Methoden der Physik auf die Psychologie, sie sucht in der Messung von Regelmäßigkeiten Gesetzmäßigkeiten zu fassen. Weil sie das tut, ohne das Seelische vorher zu befragen auf sein Sein, muß sie bestimmte Hypothesen, Vormeinungen umsetzen, die nicht bewiesen und beweisbar sind. Eine Hypothese wird gerechtfertigt aus den Resultaten. Sofern nun aber die Hypothese

⁴² [Vgl. oben S. 52, Anm. 62.]

nicht durch vorherige Anschauung der befragten Sache fundiert ist, ist alles auf ihr Aufgebaute nur von hypothetischer Gewißheit. Eine solche Psychologie kann niemals Fundamentalwissenschaft der Geisteswissenschaft sein. Eine solche Psychologie versuchte *Wundt* in seiner »Physiologischen Psychologie«.⁴³ Das Psychische wird im Zusammenhang mit dem Physischen betrachtet, wobei beides mit derselben Methode zugänglich gemacht werden soll.

Zergliedernd – auch analytisch – nennt Dilthey seine Psychologie im Gegensatz zur Konstruktion, welche das Grundverhalten der naturwissenschaftlichen Psychologie ist. Sie versucht wie die Physik eine Rückleitung auf letzte Elemente. Wie diese die Natur auf Elementen aufbaut, sucht man es auch mit der Seele zu machen. Man sieht das letzte Element in der Empfindung. Aus Empfindungskomplexen sucht man Phänomene wie Wille, Haß und dergleichen zusammenzusetzen. Es ist kein Zufall, daß diese Psychologie die Sinnesdaten als Urelemente ansah. Denn hier sind die naturwissenschaftlichen Methoden der Erfassung durch Messung am ehesten möglich. Die naturwissenschaftliche Psychologie ist daher wesentlich Sinnespsychologie. (Heute ist auch diese Art der Psychologie – mitbestimmt durch die Phänomenologie – zu neuen Fragestellungen gekommen und hat ein ganz anderes Gesicht als zu Diltheys Zeit.) Dieser Psychologie war die Konstruktion dann auch der Weg zur Erklärung des seelischen Zusammenhangs.

Diesen Tendenzen gegenüber kommt es Dilthey darauf an, zunächst einmal den seelischen Zusammenhang zu sehen. Dieser Zusammenhang ist ihm das Primäre, das Ganze des Lebens selbst. Der Zusammenhang ist immer schon da, nicht erst aus Elementen aufzubauen. Er ist als erstes festzuhalten, und aus ihm sind seine Glieder herauszulösen. Diese Auflösung ist keine solche in Elemente, sondern eine Ablösung der primär gegebenen Struktu-

⁴³ [Wilhelm Wundt (1832–1920), Grundzüge der physiologischen Psychologie. Leipzig: Engelmann 1874. Das Werk erschien in mehreren umgearbeiteten Auflagen.]

ren. Seelisches Leben ist ursprünglich immer in seiner Ganzheit gegeben, und zwar in drei Grundbestimmungen:

- 1.) Es entwickelt sich.
- 2.) Es ist frei und
- 3.) es ist bestimmt durch einen erworbenen Zusammenhang, d. h. es ist geschichtlich.

Zur Abhebung beschreiben wir die Art, wie man versuchte, das Sehen zu verstehen. Man glaubte, es aus der Anhäufung von Empfindungen verstehen zu können. Man sieht nicht, daß das Sehen das Primäre ist, daß es erst die Aufnahme und Deutung der Empfindungsdaten bestimmt; entsprechend bei Gedächtnis und Erinnerung, die man aus der Assoziation zu erklären sucht. Umgekehrt ist schon die gemeinsame Erfassung zweier Tatbestände verschiedener Zeit Erinnerung, und Assoziation ist nur ein bestimmter Verfall⁴⁴ der Erinnerung.

Die Grundbestimmung des seelischen Zusammenhangs ist das Selbst, die Selbigkeit der Person, des Ichs. Dieses ist bedingt von einer Außenwelt. Sie wirkt auf das Selbst ein und umgekehrt das Selbst auf sie. Es besteht ein bestimmter Wirkungszusammenhang zwischen Selbst und Außenwelt. (»Vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht«⁴⁵). Dieser ganze Zusammenhang: Selbst und Welt ist in jedem Moment da. Dies Dasein besagt aber nicht notwendig, daß Leben um diese Grundstruktur weiß. Der Zusammenhang ist ein solcher, der kontinuierlich ist. Dem Bewußtsein ist immer etwas gegenwärtig. Für den Bewußtseinsstand, im Querschnitt genommen gleichsam, ergibt sich gleichmäßig ein denkmäßiges, gefühlsmäßiges und willensmäßiges Verhalten in jedem Moment. Die innere Beziehung dieser Momente macht die eigentliche Struktur des Bewußtseins aus. Diese Struktur ist etwas, was vom Leben selbst erlebt wird, Erlebnis, d. h. Selbsterfahrung des seelischen Lebens selbst, d. h. nichts anderes als Selbsterfahrung des Men-

⁴⁴ [Konjektur nach Dilthey-Jahrbuch 8 (1992–93), S. 156: »Vorfall«.]

⁴⁵ [Siehe oben S. 121, Anm. 34.]

schen, sofern er durch eine Welt bestimmt ist. Diese Bestimmung ist keine kausale, der Zusammenhang ist vielmehr einer des Motivs und der Motivation. Seelisches Leben ist bestimmt als Zweckzusammenhang. Diese Bestimmung beweist sich zunächst beim Einzelleben.⁴⁶ Sofern Leben: Leben mit andern ist, sind noch die Strukturen des Miteinanderlebens herauszustellen. Wie ist ursprünglich das Leben des Anderen gegeben? Als erkenntnistheoretische Frage stellt sie sich dar als die nach der Erkenntnis fremden Bewußtseins. Diese Frage ist aber prinzipiell verfehlt, weil sie übersieht, daß Leben primär immer schon Leben mit den Andern, Wissen um seine Mitmenschen ist. Doch ist Dilthey diesen Fragen nicht näher nachgegangen. Wesentlich ist ihm, daß der Strukturzusammenhang des Lebens erworben ist, d. h. daß es bestimmt ist durch seine Geschichte.

Wie ist nun diese grundsätzliche Forschung Diltheys aufgenommen worden? Die neukantische Marburger Schule, deren Interessen wesentlich durch die erkenntnistheoretische Fragestellung bestimmt sind, kümmert sich überhaupt nicht um Dilthey. – Die südwestdeutsche Schule stand außer dem Einfluß von Kant zugleich unter dem von Fichte. Sie nahm Diltheys Anregungen auf. Windelband: Rektoratsrede; Rickert: »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung«.⁴⁷ Hier wird das mißverstandene Problem Diltheys bis zur Unkenntlichkeit veräußerlicht. Diltheys letztes Interesse lag an dem geschichtlichen Sein; Rickert interessiert nicht einmal mehr die Erkenntnis der Geschichte, sondern nur ihre Darstellung. Sein Resultat: Der Historiker stellt die Einmaligkeit dar, der Naturwissenschaftler das Allgemeine. Dieser treibt Generalisierung, jener Individualisierung. Das ist eine bloß formale Ordnung, die so wahr ist, daß sie nicht bestritten werden kann, aber so leer, daß daraus nichts zu entnehmen ist. Für Windelband und Rickert ist nun Psychologie als generalisierende

⁴⁶ [Konjektur nach Dilthey. In der Mitschrift steht (mit *Fragezeichen* versehen): »bewegt (?) sich«.]

⁴⁷ [Siehe oben S. 118, Anm. 18 und Anm. 19.]

sie nicht Grundlage der Geisteswissenschaft sein, denn eine Wissenschaft vom Allgemeinen kann nicht Grundlage einer Wissenschaft vom Besonderen sein. Dieser Analogieschluß – vom Verhältnis der Mathematik und Physik genommen – übersieht völlig, daß selbst in diesem Verhältnis Allgemeinheit eine ganz leere formale Bestimmung ist. Die Allgemeinheit der Mathematik ist eine ganz andere als die der Physik; die der Mathematik ist die einer bloßen Formalisierung, während die der Physik als Generalisierung zu verstehen ist. Doch nicht das ist das Wesentliche, sondern dies: Sich klar zu machen, daß die positive Tendenz Diltheys mit einem Strich aus der Welt geschafft ist. Man kümmert sich nicht darum, daß Dilthey eine Psychologie herausstellen wollte, die nicht Naturwissenschaft sein will und kann. Man sagt einfach: Für uns ist Psychologie Naturwissenschaft. Es ist nur die innere Konsequenz, daß sich Rickert gegen die Lebensphilosophie gewandt hat in äußerlichen Angriffen, die sachlich die Forschung nicht weiterbringen, die aber – das ist bezeichnend! – im Prinzip wahr sind. Er meint, es komme für die Philosophie darauf an, von ihrer Sache, die sie erforscht, einen Begriff zu bilden. Das ist richtig, aber die Lebensphilosophie will ja auch gerade den Begriff des Lebens herausbilden, seine Begrifflichkeit erarbeiten. Die Forderung, einen Begriff zu bilden, ist aber eine leere; die eigentliche Substanz der Wissenschaft ist das Verhältnis zur *Sache*. Die Änderung des Verhältnisses zur Sache ist auch das Primäre für jede Umbildung einer Wissenschaft.

Wenn wir nun die Lebensarbeit Diltheys als Forschung ansehen, so müssen wir die kritische Frage stellen, fragen, wieweit Dilthey gekommen ist, wo und worin er versagt. Wir müssen seine Frage wiederholen und tun das auf dem Boden einer Forschung, die uns hierfür Mittel an die Hand gibt, die geeignet sind, uns gegenüber der Position Diltheys weiterzubringen, – der *Phänomenologie*.

V. [Wesen und Ziele der Phänomenologie.]

Die Ausbildung einer historischen Weltanschauung gründet in der historischen Forschung. – (Yorck: »Das uns gemeinsame Interesse, Geschichtlichkeit zu verstehen.«⁴⁸) – Es kommt darauf an, das Sein des Geschichtlichen herauszuarbeiten, Geschichtlichkeit, nicht Geschichtliches, Sein, nicht Seiendes, Wirklichkeit, nicht Wirkliches. Es handelt sich also nicht um eine Frage der empirischen Geschichtsforschung; selbst mit einer Universalgeschichte hätte man noch nicht Geschichtlichkeit. Dilthey ist zu der Realität vorgedrungen, die im eigentlichen Sinne ist im Sinne des Geschichtlichseins, zum menschlichen Dasein. Dilthey gelangt dazu, diese Realität zur Gegebenheit zu bringen. Er bestimmt sie als lebendig, frei und geschichtlich. Er stellt aber nicht die Frage nach der Geschichtlichkeit selbst, die Frage nach dem Seinssinn, nach dem Sein des Seienden. Diese Frage klarzustellen, sind wir erst imstande seit der Ausbildung der Phänomenologie. Wir müssen uns also die Forschung, die für diese Frage den Boden bereitet, vor Augen stellen.

Der Ausdruck ist zunächst verwickelt und fremd, aber in seiner Bedeutung einfach. Wir verdeutlichen uns zunächst den Sinn der Sache, um daran den Namen zu verstehen, und zwar in fünf Abschnitten:

- 1.) Die Grundhaltung der Phänomenologie als einer neuen Richtung philosophischer Forschung. Ihr Verhältnis zur traditionellen, zeitgenössischen Philosophie.
- 2.) Der erste Durchbruch in Husserls Logischen Untersuchungen.
- 3.) Die Charakterisierung ihrer entscheidenden Entdeckungen: Intentionalität und kategoriale Anschauung.
- 4.) Der Name Phänomenologie.
- 5.) Die Grenzen der bisherigen phänomenologischen Forschung.

⁴⁸ [Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897, a.a.O., S. 185 (Brief vom 4. Juni 1895).]

Die Grundhaltung der phänomenologischen Forschung ist bestimmt durch ein Prinzip, das zunächst selbstverständlich erscheint: *Zu den Sachen*. In unserer Frage nach der Geschichtlichkeit handelt es sich also darum, die geschichtliche Wirklichkeit so zur Gegebenheit zu bringen, daß der Sinn ihres Seins ablesbar wird. Die Begriffe aus den Sachen nehmen, aus den Sachen selbst heraus philosophieren, das ist scheinbar eine Selbstverständlichkeit. Aber eben nur scheinbar. Forschung und Leben haben die eigentümliche Tendenz, das Schlichte, Ursprüngliche, Echte zu überspringen und sich im Komplizierten, Abgeleiteten, Unechten aufzuhalten. Das gilt nicht nur für heute, sondern für die ganze Geschichte der Philosophie. Die heutige Philosophie ist traditionell; sofern sie neu ist, liegt ihr Interesse in der Erneuerung einer vorgegebenen Philosophie, nicht in einer neuen Fragestellung nach den Sachen. Die traditionelle Philosophie hat zunächst Meinungen über Sachen, Begriffe, die hinsichtlich ihrer einstmaligen ursprünglichen Angemessenheit nicht befragt werden. Demgegenüber postuliert die Phänomenologie das Vordringen zu den Sachen selbst.

Mit einem Postulat ist es hier natürlich nicht getan. Das erste der Phänomenologie war auch kein Programm, sondern eine Durchführung. Diese behandelt scheinbar ganz primitive und elementare Sachen. Aber, auf Selbstverständliches zurückgehen, was dem alltäglichen Bewußtsein verdeckt ist, ist immer der eigentliche Gang großer Entdeckungen. Jeder große Entdecker stellt eine Frage elementar. Mit ihrem neuen Prinzip, das seit der klassischen Zeit verdeckt war, und von ihr wieder entdeckt wurde, will sich die Phänomenologie nicht außerhalb der Geschichte stellen als von ihr unberührt. Das ist nicht möglich, denn jede Entdeckung steht in geschichtlicher Kontinuität, ist durch die Geschichte mitbestimmt. In der Phänomenologie selbst sind geschichtliche Motive lebendig, die zum Teil traditionelle Fragestellungen und Ansätze bedingen und den eigentlichen Zugang zu den Sachen verdecken. Die Phänomenologie muß erst nach und nach immer mehr in die Möglichkeit kommen, sich von der Tradition loszuma-

chen, um dann die Philosophie der Vergangenheit für sich frei zu machen und eigentlich anzueignen. Aus der Art der phänomenologischen Forschung ergibt sich notwendig eine Verschiedenheit der Richtungen, als Richtungen des Fragens. Es gibt aber keine phänomenologische Schule. Es gibt verschiedene Richtungen der Arbeit, die sich selbst gegenseitiger Kritik unterwerfen. Jeder Satz gilt nur, soweit er ausweisbar ist. Persönliche Meinungen sind zwar nie ganz auszuschalten, haben aber kein Gewicht.

Der erste Durchbruch dieser Forschung erfolgte 1900/01 in den Logischen Untersuchungen Husserls. Die Logischen Untersuchungen sind das eigentliche Grundbuch der Phänomenologie. Wir können seinen Inhalt hier nicht besprechen. Das widerspräche auch dem phänomenologischen Prinzip, da für sie eine Ausweisung des Vorgetragenen nicht möglich wäre; und dieses den Sachen-nachgehen ist gerade das Wesentliche. Das bedarf einer Schulung, die keine Hexerei, kein Trick ist, sondern eine wissenschaftliche Methode, zu der natürlich wie zu jeder eine gewisse Anlage gehört, die aber auch nur in langjährigem Umgang mit den Sachen ausgebildet werden kann.

Wir versuchen vielmehr auf einem Umweg die beiden entscheidenden Entdeckungen klarzumachen, die es gestatten, die Frage Diltheys phänomenologisch neu zu stellen, Intentionalität und kategoriale Anschauung. *Intentio* ist abzielen auf etwas. Dieser Ausdruck bezeichnet im Mittelalter eine Bestimmung des seelischen Verhaltens. Jedes Denken ist Denken *von* etwas, jedes Wollen *von* etwas etc., jedes Erlebnis ist Erlebnis *von* etwas. Diese Selbstverständlichkeit hat ihre fundamentale Bedeutung. Wenn wir uns dies Sich-richten auf etwas vergegenwärtigen, so haben wir zugleich mitgegeben das Worauf dieses Sich-richtens so, wie es in dem betreffenden Akt vermeint ist. Wir erfahren das Gemeinte in den Bestimmungen seines Gemeintseins. Wir haben also die Möglichkeit, die erfahrene Welt hinsichtlich ihres Daseins zu befragen. Wir können Seiendes in seinem Sein sehen lernen. So ist die wissenschaftliche Basis gewonnen für die Frage nach dem Sein des Seienden. Die phänomenologische Forschung

betrachtet nun nicht einfach einen Seinsbezirk, sondern es kommt ihr darauf an, alle Bezirke, die es gibt, zu durchforschen hinsichtlich ihrer Seinsstruktur. So bekommt die Philosophie wieder die Möglichkeit, den Wissenschaften voranzugehen. Sie braucht nicht mehr allgemeiner und schlechter zu sagen, was die Einzelwissenschaften schon genauer und besser gesagt haben. Wie einst Plato der Geometrie den Weg öffnete, so hat die Philosophie wieder die Möglichkeit, den Wissenschaften ihr Gebiet zu erschließen, ihnen durch die Grundbestimmungen den Leitfaden für ihre Forschungen zu geben. So hat die Phänomenologie ihre Stätte bei der Forschung selbst, an den Universitäten. Sie will die Studenten nicht zu Philosophen machen, sondern zu wissenschaftlichen Menschen, die ein Bewußtsein ihrer eigenen Wissenschaft haben. Und keine andere war auch die Wirksamkeit Platos und Aristoteles' in Akademie und Lykeion.

Die zweite Entdeckung, die kategoriale Anschauung, können wir nur kurz berühren. Wir haben vorhin das Sein von dem Seienden unterschieden. Das Sein ist nicht wie das Seiende sinnlicher Anschauung zugänglich. Trotzdem muß der Sinn dieses Seins, das was gemeint ist, wenn ich sage: »ist«, irgendwie ausweisbar sein. Der Akt, der den Zugang hierzu öffnet, ist die kategoriale Anschauung.

Die Philosophie soll also nach der Forderung der Phänomenologie einen Begriff nicht verwaschen, obenhin gebrauchen, sondern das in ihm Gemeinte zugänglich machen, so daß es sich an ihm selbst zeigt: *φαίνόμενον* – *λόγος*. Phänomenologie ist also Ansprechen und Bestimmen dessen, was sich von ihm selbst her zeigt. So liegt schon in dem Namen der Hinweis auf das Prinzip: zu den Sachen. Die phänomenologische Forschung hat sich in ihrem ersten Durchbruch wesentlich beschränkt auf die theoretischen Erlebnisse, auf das Denken. Später wurden dann auch die emotionalen Erlebnisse herangezogen. Man sieht aber leicht, daß hierin nichts anderes vorliegt, als eine radikalere Fassung der traditionellen Psychologie. Sie arbeitete noch im weiten Ausmaß im Sinne der alten Psychologie, als schon die Entdeckung der Intentionali-

tät gemacht war, die die ganze Forschung in eine andere Ebene rückte. Husserl selbst mißverstand seine eigene Arbeit, als er das Vorwort⁴⁹ schrieb, er gab eine ganz schiefe Interpretation im Sinne einer Auffassung als einer verbesserten Psychologie.

VI. [Phänomenologische Frage nach dem Sinn der Geschichte als Frage nach dem Sein des Menschen.]

Für Dilthey ist das eigentlich geschichtliche Sein das menschliche Dasein. Dilthey hebt am Leben bestimmte Strukturen ab; er stellt aber nicht die Frage nach dem Wirklichkeitscharakter des Lebens selbst, nicht die Frage: Welches ist der Sinn von Sein unseres eigenen Daseins? Weil er diese Frage nicht stellt, hat er auch keine Antwort auf die Frage nach dem Geschichtlichsein. In dem selben Versäumnis steht die bisherige phänomenologische Forschung. Sie setzt das Leben voraus. Wenn sie fragt, was der Mensch sei, hat sie auch nur die traditionelle Antwort: animal rationale. Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft als genauere Bestimmungen (bei Kant). Was hält diese Bereiche zusammen? Welches ist der Seinscharakter des ganzen Seins? Die Phänomenologie bestimmt den Menschen als Erlebniszusammenhang, der durch die Einheit des Ich, als eines Aktzentrums zusammengehalten wird. Nach dem Seinscharakter dieses Zentrums wird nicht gefragt.

Wir wollen jetzt versuchen, eine vorläufige Bestimmung des Seins des Menschen zu geben als Boden für die eigentliche, bei der sich der Sinn des Seins des Menschen herausstellen wird als Zeit. Wir versuchen, phänomenologisch bestimmte Charaktere des Seins am Menschen herauszustellen, menschliches Dasein so zu sehen, wie es sich im täglichen Dasein zeigt. Das ist eine Fundamentalaufgabe, die sich scheinbar im Allerselbstverständ-

⁴⁹ [Einleitung zu: Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil* (= Zweiter Band): *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle a. S.: Niemeyer 1901.]

lichsten und Nächsten bewegt. Wir sehen aber, dieses Feld des Nächsten ist faktisch am wenigsten entdeckt. Diese Wirklichkeit ist durch überlieferte Fragestellungen vergessen. Wir gehen daher für die eigentliche Erfassung von bestimmten Fehlauffassungen aus.

Eine Grundauffassung bestimmt den Menschen als Ich. Sie leitet sich zurück auf Descartes, der in den *Meditationes* ein sicheres Fundament der Gewißheit sucht und im ego als der *res cogitans* findet. Darauf hat sich, über die Kantische Fragestellung kommend, die Erkenntnistheorie berufen, die dann zu verstehen sucht: wie das Subjekt aus sich heraus zum Objekt kommt, es erkennen kann. Auf diesem Wege vorgehend, glaubt die moderne Erkenntnistheorie eminent kritisch zu sein. Descartes kam es bei der Orientierung an der Geometrie darauf an, für die Philosophie solche Sätze zu gewinnen, aus denen er schließen könnte; nicht darauf, das ganze Sein des Menschen zu vergegenwärtigen, sondern auf ein Axiom für eine Deduktion. Diese Auffassung, daß zunächst nur das Ich gegeben ist, ist unkritisch. Sie hat zur Voraussetzung, das Bewußtsein sei so etwas wie ein Kasten, wo das Ich drinnen und die Realität draußen ist. Von all dem weiß das natürliche Bewußtsein gar nichts. Vielmehr ist es die Urgegebenheit des Daseins, daß es in einer Welt ist. Leben ist eine solche Wirklichkeit, die in einer Welt ist, und zwar so, daß es eine Welt hat. Jedes Lebewesen hat seine Umwelt nicht als etwas, was neben ihm vorhanden ist, sondern das für ihn erschlossen, aufgedeckt da ist. Diese Welt kann sehr einfach sein (für ein primitives Tier). Aber das Leben und seine Welt sind nie zwei Dinge nebeneinander, wie zwei Stühle, die nebeneinander stehen, sondern das Leben »hat« seine Welt. Diese Erkenntnis beginnt allmählich, auch in der Biologie, vorzudringen. Man besinnt sich auf die Grundstruktur eines Tieres. Hier ist aber das Wesentliche übersehen, wenn ich nicht sehe, daß das Tier eine Welt hat. Ebenso sind auch wir selbst immer in einer Welt, so daß diese für uns erschlossen ist. Ein Gegenstand wie z. B. ein Stuhl ist lediglich vorhanden. Alles Leben aber ist so da, daß für es eine Welt mit da ist.

Es kommt nun darauf an, die Grundstrukturen zu sehen, in der sich das In-der-Welt-sein abspielt. Wie ist die Welt gegeben? Ursprünglich nicht als Objekt theoretischer Erkenntnis, sondern als Umwelt, als dasjenige, worin ich mich umtue, etwas ausrichte, besorge. Die Gegenstände sind primär nicht Objekte theoretischer Erkenntnis, sondern Sachen, mit denen ich zu tun habe, die Verweisungen in sich tragen, wozu sie dienen, für ihre Verwendung, Brauchbarkeit. Nicht sind zuerst gegeben materielle Dinge im Sinne der Physik. Die Entriegelung der Natur aus der nächstgegebenen Welt ist erst ein komplizierter Prozeß. Die nächste Welt ist die des praktischen Besorgens. – Die Umwelt und Umweltgegenstände sind im Raum. Dieser Raum der Umwelt ist nicht der der Geometrie. Er ist wesentlich bestimmt durch die Umgangsmomente der Nähe und Ferne, der Möglichkeiten des Sichwendens usw. Er hat also nicht die homogene Struktur des geometrischen Raumes. Er hat vielmehr bestimmte ausgezeichnete Plätze. Abstände von Möbeln z. B. sind nicht als Maße gegeben, sondern in Dimensionen, die sich aus dem Umgang mit ihnen erschließen. (Mit der Hand zu erreichen; man kann zwischen durchgehen und so weiter.) Dieser Umweltraum ist es auch, den zu entdecken die Aufgabe der Malerei ist. Aus ihm wird der geometrische erst durch einen bestimmten Prozeß herausgearbeitet.

Das Dasein des Lebens ist weiter bestimmt durch das Mitdasein anderer Wirklichkeiten vom selben Seinscharakter, den ich selbst habe: andere Menschen. Wir haben eine eigentümliche Art des Miteinanderseins. Wir haben alle dieselbe Umwelt; wir sind in demselben Raum. Der Raum ist für uns miteinander, und wir selbst füreinander da. Die Stühle in diesem Raum dagegen sind bloß alle vorhanden, nicht füreinander da und sind wohl alle in diesem Raum, aber sie haben diesen Raum nicht da. – Das Sein-in-der-Welt ist also Miteinandersein. Das bestimmt das Miteinandersein auch dann, wenn faktisch kein anderer Mensch da ist. In der natürlichen Weise des Lebens bin ich mir selbst nicht in der Weise gegeben, daß ich meine Erlebnisse betrachte. Ich bin mir zunächst in dem gegeben, womit ich zu tun habe, wobei ich

täglich verweile. Die Welt (Zimmer, Haus, Stadt usw.) hat einen bestimmten Bekanntheitscharakter. In dieser Welt sehe ich verblaßt mich selbst als wirklich. Ich begegne mir in meiner Umwelt. Die Umwelt ist zunächst gegeben in praktischer Umsicht. Die Möglichkeit theoretischer Forschung entsteht hier erst durch eine bestimmte Umstellung. Ich kann mich umstellen, indem ich die Umsicht vom Besorgen ablöse und zum bloßen Umsehen werden lasse: *θεωρία*. Dieses Eigenständigwerden ist die eigentliche Quelle einer Wissenschaft. Wissenschaft ist die Ausbildung des bloßen Hinsehens auf eine Sache.

Wer ist es nun, der dieses Dasein ist? Zumeist und zunächst sind wir nicht wir selbst. Wir leben vielmehr aus dem, was *man* spricht, was *man* urteilt, wie *man* die Sache ansieht, was *man* fordert. Dieses unbestimmte »man« ist es, das das Dasein regiert. Das Man hat zunächst und zumeist die eigentliche Herrschaft über das Dasein, sogar die Wissenschaft lebt daraus. Es zeigt sich in der Tradition, wie *man* fragt, wie man die Forschung anfaßt. Diese *Öffentlichkeit*, die das Miteinanderdasein der Menschen regiert, macht deutlich, daß wir zumeist nicht wir selbst sind, sondern die Anderen; – wir werden von den Anderen gelebt. Wer ist dieses Man? Es ist unsichtbar, unbestimmbar, niemand, – aber nicht Nichts, sondern die eigentlichste Realität unseres alltäglichen Daseins. Dieses Man-Dasein hat die Tendenz, im Besorgen der Welt sich zu verlieren, von sich selbst abzufallen. Der Mensch ist in der Alltäglichkeit uneigentlich. Und dieses Uneigentlich-Sein ist gerade der primäre Realitätscharakter des menschlichen Daseins. Am deutlichsten wird das aus einer Verfassung des Menschen, die schon die Griechen sahen und die sie zu seiner Definition benutzten. Der Mensch ist ein ζῶον λόγον ἔχον.⁵⁰ Der Mensch ist für den Griechen, der gern und viel sprach, bestimmt als sprechend. Die Rede wird genommen als Grundstruktur unseres Seins. (Man darf Rede hier allerdings nicht naturwissenschaftlich-psychologisch als Geräusch fassen.) Rede ist immer Reden über etwas und

⁵⁰ [Vgl. Aristoteles, *Politica* A, 1253 a 9 sqq.]

Sich-Aussprechen über etwas, und zu und mit Anderen. Das Besprochene wird durch das Besprechen anderer aufgedeckt und zugänglich. Der λόγος ist δηλοῦν.⁵¹ Die Möglichkeit des Geredes hat aber gerade für das menschliche Dasein die Tendenz, zu verfallen. Es ist *die* Möglichkeit, deren sich das Man bemächtigt. Es ist charakteristisch, daß das Reden zumeist nicht aus ursprünglicher Sachkenntnis entspringt. Es ist faktisch unmöglich, alles selbst gesehen und ausgewiesen zu haben. Ein weites Ausmaß des Redens entspringt aus dem Hörensagen. Es charakterisiert das Nachreden, daß das Gesagte sich in seiner Gültigkeit verhärtet und sich zugleich entfernt von der Sache. Je mehr das Gerede herrscht, umso mehr wird die Welt verdeckt. So hat das alltägliche Dasein die Tendenz der Verdeckung der Welt und damit seiner selbst. Diese Tendenz der Verdeckung ist nichts anderes als die Flucht des Daseins vor sich selbst in die Öffentlichkeit. Diese Flucht in die Öffentlichkeit wird noch wichtig für das Verständnis des Phänomens der Zeit.

Wir handeln hier nicht von Akten, von Bewußtseinsereignissen, sondern von bestimmten Weisen des Seins-in-der-Welt. Wir bestimmen dieses Dasein zunächst als umgehendes Besorgen der Welt. Dieses Besorgen bedeutet immer ein Mitbesorgen meiner selbst. Der eigentliche Seinscharakter des Daseins ist also die *Sorge*. Dies Phänomen ist schon lange entdeckt, sein Begriff und seine Erfahrung sind alt. Es ist aber nie dazu gekommen, dies Phänomen in den ursprünglichen Ansatz zu nehmen.

An diesem Punkt ist eine kritische Frage zu stellen: Kann man überhaupt auf diesem Wege der Beschreibung zu irgendwelchen Begriffen kommen, die menschliches Dasein im Ganzen, als geschlossene Wirklichkeit, bestimmen? Ich kann es immer nur bestimmen als ein Lebendiges, das immer noch ein Noch-nicht-Sein vor sich hat. Wenn ich aber nicht mehr lebe, bin ich nicht mehr imstande, die Ganzheit zu erfahren. Wenn das Leben fertig, ganz ist, dann ist es gerade nicht mehr. Man darf dieser Schwierigkeit

⁵¹ [Ebd.]

nicht ausweichen. Wie kann menschliches Dasein in seiner Ganzheit gegeben werden? Denn nur so kann etwas über den Begriff des Lebens ausgemacht werden. Die Auskunft, das ganzgewordene Leben anderer zu nehmen, ist eine schlechte Auskunft. Denn erstens ist dies Leben ja gerade nicht mehr da und zweitens kann nie ein anderes Leben das eigene ersetzen. Dasein ist jeweilig das eigene, das meinige, und dieser Charakter ist davon unabtrennbar. Das muß festgehalten werden, wenn der letzte Sinn des Daseins, die eigentliche Existenz gefunden werden soll. Wie kann menschliches Dasein als je eigenes in seiner Ganzheit gefaßt werden?

VII. [Die Zeit als Grundbestimmung des Menschen.]

Die Umsicht des Daseins ist geleitet durch eine in der Öffentlichkeit herrschende Auslegung. Die durch sie bestimmte Welt ist jedem durchschnittlich zugänglich. Diese Ausgelegtheit des Daseins durch die Öffentlichkeit bestimmt das Leben in der Öffentlichkeit. Das einzelne Leben hat die Tendenz, in diese Öffentlichkeit herabzusinken und sich zu verlieren. Wo Dasein über sich spricht, sieht es sich als etwas in der Welt wie andere Dinge. Deshalb wurde die Betrachtung des Lebens zuerst angestellt in Welt-Begriffen, nicht in ihm ursprünglich zugehörigen. Man findet sich zunächst in dem, worum man besorgt ist, was man macht, im Beruf usw. Die besorgte Welt gibt für das Dasein den ersten Begriff her. So ist der Mensch zunächst bestimmt als animal. Sein eigentümliches Sein kommt nur in dem rationalen zum Ausdruck. Diese Definition ist ganz von der Welt her bestimmt. Bei Kant wird die Bestimmung so gegeben, daß der Mensch eine Einheit der sinnlichen Welt mit Verstand und Vernunft ist. So sind diese Bestimmungen wohl einheitlich in einer Wirklichkeit zusammengesehen; es ist aber nie gefragt nach dem Sinn des Seins dieser Einheit, die nur eine Summe bleibt. Bei der Summe gehen die Glieder dem Ganzen vorher, das Ganze ist etwas Nachträgliches. Die Ganzheit dagegen ist so, daß durch sie die Teile erst bestimmt werden. Eine

Maschine z. B. läßt sich nicht auffassen als Summe von Rädern und dergleichen, die irgendwie zusammengekommen sind, sondern das Ganze in seiner Bedeutung bestimmt die Art und Anordnung der einzelnen Teile. Es kommt darauf an, das Leben in seiner Ganzheit zu sehen. Wir fragen nach dem Strukturmoment, das es als Ganzheit bestimmt, und was der Sinn dieser Ganzheit ist, ob vielleicht diese Ganzheit auch das ist, was unser Sein in jedem Augenblick trägt. Wir sahen nun: das Leben ist wesentlich unabgeschlossen, es hat immer einen Teil von sich noch vor sich. Zur Ganzheit aber gehört Fertigsein. Wenn aber Leben fertig ist, im Tode, dann ist es nicht mehr. Sonst sind wir gewohnt, daß etwas, wenn es fertig ist, gerade ist. Leben ist aber dann gerade nicht mehr; – wenn es seine Möglichkeiten alle ausgeschöpft hat, ist es nicht mehr. Der Tote ist aus der Welt gegangen. Dabei spielt die Frage nach der Unsterblichkeit oder Nicht-Unsterblichkeit keine Rolle. Wir sahen, daß der Ausweg zu Leben eines Anderen, dessen Tod wir erfahren, nicht gangbar ist, denn dessen Tod ist nicht mein Tod – und *den* Tod gibt es nicht. Der Tod ist immer jeweilig der meinige. Wenn man das übersieht, ist damit das Thema aus der Hand gegeben.

Wie für jedes Dasein seine Welt entdeckt ist, so ist auch jedes Leben sich selbst zu eigen gegeben. Wir haben bisher vom Tod als Grenze gesprochen. Hierbei haben wir stillschweigend das Leben aufgefaßt als einen Vorgang, der irgendwo aufhört. Leben ist verstanden als Zusammenhang von Erlebnissen, mit denen irgendwo Schluß gemacht ist. Damit haben wir aber das vorher Ausgemachte wieder aus der Hand gegeben. Dasein ist kein Vorgang, der Tod nichts, was gelegentlich hinten nachkommt. Der Tod ist etwas, was den Menschen *bevorsteht*, worum das Leben selbst weiß. Damit ist allerdings noch keine Definition des Todes gegeben. Es steht mir Vieles bevor. Aber hier ist ein Unterschied! Wenn mir ein Ereignis bevorsteht, so ist das ein Vorgang, der mich trifft, der mir aus der Welt begegnet. Der Tod kommt nicht irgendwo her auf mich zu, sondern er ist etwas, was ich selbst bin; ich selbst bin die Möglichkeit meines Todes. Der Tod ist das äußerste Ende dessen,

was in meinem Dasein möglich ist; er ist die *äußerste Möglichkeit* meines Daseins. Im Dasein liegt also eine Möglichkeit, die dem Dasein bevorsteht, in der sich das menschliche Dasein selbst bevorsteht als in seiner äußersten Möglichkeit. Es handelt sich hier nicht um Stimmungen, sondern darum, lediglich die Bewegungen zu sehen, die das Dasein macht, aus dem Bewußtsein, daß der Tod die äußerste Möglichkeit seiner selbst ist, die ihm bevorsteht. Ich selbst bin mein Tod gerade dann, wenn ich lebe. Es kommt hier nicht darauf an, Todesarten zu beschreiben, sondern den Tod zu verstehen als Möglichkeit des Lebens. Keine Metaphysik des Todes wollen wir machen, sondern seine Seinsstrukturen im Leben verstehen. Denn das Schwierige ist nicht, zu sterben, sondern Fertig-werden mit dem Tod in der Gegenwart. Diese Idee des Todes muß für das Folgende festgehalten werden. Wenn der Tod so etwas ist, die äußerste Möglichkeit, die das Dasein selbst ist, so muß das Dasein verschiedene Möglichkeiten haben, wie es zu seinem Tode steht. Wir wollen zunächst erfahren, wie die Alltäglichkeit und der Einzelne, aufgefangen im Man, zu seinem Tode steht, und wie in diesem Zum-Tode-stehen der Tod sich zeigt, wie er in der Alltäglichkeit begegnet. Wir sahen die Alltäglichkeit dadurch bestimmt, daß sich das Dasein an seine Welt verliert. Der Tod begegnet in der Alltäglichkeit täglich. Wir erfahren ihn, wissen um das Sterben, das aus-der-Welt-gehen des Menschen in einer gewissen Gleichgültigkeit als etwas, das uns vielleicht auch einmal treffen kann. In dieser Gleichgültigkeit liegt ein Moment des sich selbst Abdrängens vom Tode. Das Dasein weicht dem Tode aus, es schiebt ihn als Möglichkeit weg. Dies Fliehen geht so weit, daß die Alltäglichkeit einem Sterbenden zuredet, er werde nicht sterben, und ihn von seinem Tode wegzureden versucht. Man glaubt, damit dem Sterbenden noch einen Dienst zu erweisen. Das Dasein beruhigt nicht nur vor dem Tode, sondern versucht durch die Art des Auslegens, diesen wegzudrängen. Denken an den Tod wird als Feigheit oder Weltflucht bestimmt. Leben beruhigt über den Tod und versucht durch die Art, wie es ihn auslegt, sich ihm zu entfremden, ihn aus dem Horizont des Lebens zu schaffen. Im

Besorgen sorgt das Dasein für sich selbst, es gehört zur Struktur der Sorge das Mitbesorgen des Daseins. Dasein sorgt sich von dieser Möglichkeit des Todes weg. Es sorgt ständig dafür, daß es *versäumt*, den Tod als Möglichkeit radikaler zu fassen. In diesem Fliehen vor dem Tode zeigt sich gerade sein Da-sein. Im *Wovor* des Fliehens zeigt sich der Tod. Wie ist der Tod in dieser ständigen Flucht vor ihm da? Welches sind die Charaktere seines eigentümlichen Gegenwärtigseins? Seine *Unbestimmtheit*; diese Möglichkeit des Daseins ist unbestimmt. *Wann* der Tod kommt, das ist für das Dasein völlig unbestimmt. Diese Möglichkeit ist aber zugleich bevorstehend in *Gewißheit*, in einer Gewißheit, die über jede andere hinausgeht, die wir uns denken können. Es ist für das Dasein gewiß, daß es seinen Tod sterben wird. Diese Gewißheit hebt die Unbestimmtheit nicht auf, noch tut diese jener einen Abbruch. Sie steigern sich vielmehr gerade. Die Alltäglichkeit sucht diese unbestimmte Gewißheit abzudrängen. Sie rechnet mit dem, was dem Dasein noch bleibt. Sie drängt die Unbestimmtheit in die Verschiebung, und die Gewißheit in ein Nicht-daran-denken.

So zeigt sich *der Tod als die äußerste unbestimmte aber gewisse Möglichkeit des Daseins, in der sich dies Dasein selbst bevorsteht*.

Diese Strukturbestimmung des Todes ist keine beliebige, sondern muß als apriorisch gefaßt werden, als solche, die jeder Ausdeutung des Todes zugrunde liegt, diejenige, zu der auch der Glaube Stellung nehmen muß. Diese Bestimmung muß auch im Christentum mitgemeint sein. Durch die christliche Theologie ist das Problem des Todes zuerst in den Zusammenhang mit der Frage nach dem Sinn des Lebens getreten.

Wir bestimmten das Dasein in der Öffentlichkeit als Uneigentlichkeit. Das uneigentliche Vor-dem-Tode-stehen ist also das Ausweichen. Welches ist nun das Vor-dem-Tode-stehen der Eigentlichkeit und was ist daraus für die Grund[v?]fassung des menschlichen Daseins zu entnehmen?

VIII. [Die Zeit als Grundbestimmung des Menschen (Fortsetzung).]

Wenn das Unternehmen, das Sein des Daseins zu bestimmen, erfolgreich sein soll, handelt es sich darum, seine Ganzheit in den Griff zu bekommen. Die Ganzheit ist bestimmt durch die Grenze. Der Tod ist eine Grenze, die für das Dasein selbst da ist. Das Bestehen dieser Grenze als unbestimmte und gewisse Möglichkeit charakterisiert das Seiende vom Charakter des menschlichen Lebens. In der Alltäglichkeit weicht das Dasein vor dieser Möglichkeit aus. Wir haben diese Art des uneigentlichen Stehens zum Tode charakterisiert. — Gibt es eine eigentliche Weise der Möglichkeit dieses sich selbst Bestehens, die nicht durch die Öffentlichkeit bestimmt ist, sondern in der sich das Dasein als je einzelnes, eigenes und meiniges bevorsteht? Es liegt darin, die Wirklichkeit dieser Möglichkeit zu erfassen und festzuhalten. Vor einer Möglichkeit stehen besagt, sie *als* Möglichkeit erfassen. Den Tod als Möglichkeit *aushalten* heißt, ihn so dahaben, daß er rein in dem, was er ist, bevorsteht, unbestimmt im Wann, gewiß im Daß. Diese Möglichkeit als Möglichkeit bestehen lassen, sie nicht zur Wirklichkeit machen, etwa im Selbstmord, das besagt, zu ihr *vorlaufen*. Dabei zieht sich die Welt zurück, sie zerfällt ins Nichts. Die Möglichkeit des Todes besagt, daß ich einmal aus der Welt gehe, daß einmal die Welt nichts mehr zu sagen hat, daß alles, woran ich hänge, womit ich mich beschäftige, was ich besorge, nichts mehr zu sagen hat, nichts mehr hilft. Die Welt ist dann nicht mehr da, woraus ich leben kann. Mit dieser Möglichkeit muß ich rein aus mir selbst fertig werden. So zeigt sich, daß für das Dasein vorgegeben ist die Möglichkeit der *Wahl*. Dasein kann sich in jedem Augenblick so verhalten, daß es wählt zwischen sich und der Welt, es kann jede Entscheidung treffen, aus dem, was ihm aus der Welt begegnet oder aus sich selbst heraus. Die Möglichkeit des Daseins, zu wählen, ist die Möglichkeit, sich aus der Verlorenheit in die Welt, d. h. in die Öffentlichkeit, zurückzuholen. Wenn Dasein sich selbst gewählt hat, so hat es damit sich und die Wahl gewählt.

Die Wahl gewählt haben, besagt aber, *entschlossen* sein. Vorlaufen heißt also wählen, gewählt haben heißt entschlossen sein, – entschlossen nicht zum Sterben, sondern zum Leben. Dieses Wählen und dieses Entschlossensein ist die *Wahl der Verantwortung*, die das Dasein für sich selbst übernimmt, daß jedes Handeln so ist, daß ich mit der Handlung mich selbst verantwortlich mache. Die Verantwortung für sich selbst wählen heißt, das *Gewissen* wählen, als die Möglichkeit, die der Mensch eigentlich ist. Es ist ein Irrtum der Phänomenologie, daß sie die eigentlich anthropologische Struktur der Kantischen Ethik mißverstanden hat (Scheler). Kant hat gesehen, daß der Grundsinn des Daseins Möglichkeit ist, eine Möglichkeit selbst sein und ergreifen können. Das Gewissen wählen heißt aber zugleich *schuldig werden*. »Der Handelnde ist immer gewissenlos« (Goethe).⁵² Jede Handlung ist zugleich Schuld. Denn die Möglichkeiten der Handlung sind begrenzt gegenüber den Forderungen des Gewissens. So ergibt jede sich durchsetzende Handlung Konflikte. Wählen der Selbstverantwortung ist also Schuldig-werden in einem absoluten Sinne. Ich werde schuldig, sofern ich überhaupt bin, wenn ich überhaupt handle.

Was bedeuten diese Zusammenhänge? Dies Vorlaufen in die äußerste Möglichkeit meiner selbst, die ich noch nicht bin, aber sein werde, ist *Zukunft-Sein*. Ich bin selbst meine Zukunft durch das Vorlaufen. Ich bin nicht in der Zukunft, sondern die Zukunft meiner selbst. Schuldig-werden ist nichts anderes als Bei-sich-tragen der *Vergangenheit*. Schuldig-werden ist Vergangenheit-Sein. Die Vergangenheit ist im Schuldig-Sein festgehalten und sichtbar. Und damit kommt das menschliche Dasein eigentlich in die *Gegenwart*, ins Handeln. Im Entschlossen-Sein ist Dasein seine Zukunft, im Schuldig-sein seine Vergangenheit und im Han-

⁵² [Goethe, Maximen und Reflexionen. Nach den Handschriften des Goethe- und Schiller-Archivs hg. von Max Hecker. Weimar: Verlag der Goethe-Gesellschaft 1907, Nr. 241 (Aus Kunst und Alterthum. Fünften Bandes erstes Heft. 1824) (Neuauflage: Johann Wolfgang Goethe, Maximen und Reflexionen. Text der Ausgabe von 1907. Mit der Einleitung und den Erläuterungen Max Heckers. Frankfurt a. M./Leipzig: Insel-Verlag 2003).]

deln kommt es in die Gegenwart. *Dasein* ist nichts anderes als *Zeit-Sein*. Die Zeit ist nichts, was draußen in der Welt vorkommt, sondern was ich selbst bin. Im Vorlaufen, Schuldig-werden und Handeln ist die Zeit selbst da. Die Zeit bestimmt die Ganzheit des Daseins. Dasein ist nicht nur jeweilig in einem Moment, sondern ist es selbst in der ganzen Erstreckung seiner Möglichkeiten und seiner Vergangenheit. Es ist merkwürdig, daß im Handeln in die Zukunft die Vergangenheit lebendig wird und die Gegenwart verschwindet. Eigentlich handeln die, die aus der Zukunft leben, diese können aus der Vergangenheit leben und die Gegenwart macht sich von selbst. Die Zeit macht die Ganzheit meines Daseins aus und bestimmt zugleich mein eigenes Sein in jedem Moment. Menschliches Leben passiert nicht in der Zeit, sondern ist die Zeit selbst. Das ist verständlich zu machen, wenn wir zeigen können, daß auch in der alltäglichen Art zu sein das, was das Dasein bestimmt, die Zeit ist.

Wie ist in der Alltäglichkeit die Zeit da? Offenbar da, wo ich etwas über sie ausmache, über sie bestimme, wo ich auf die *Uhr* sehe und sage *jetzt*. Was ist mit diesem *Jetzt*? Was ist die Zeit, die bestimmt wird in der Regelung des Daseins durch Fahrpläne, Tage, Wochen und Jahre? Wir sehen schon an diesen Orientierungsmitteln, daß das ganze Leben in eigentümlicher Art durch die Zeit bestimmt ist. Diese Zeitregelungen sind bestimmt durch das Besorgen. Besorgen hat den Sinn, etwas, was noch nicht verfügbar ist, durch bestimmte Bewerkstelligung verfügbar zu machen, das, was in die Sorge gestellt ist, in die *Gegenwart* zu bringen. Im Sorgen liegt ein bestimmtes Erwarten, d. h. ein bestimmtes Verhalten zur *Zukunft*; ich erwarte etwas, was aus der Zukunft her mich angeht, aber, was ich selbst nicht bin, sondern womit ich es zu tun habe. Aus der Zukunft heraus besorgen ist zugleich *vergessen*. Das Besorgte verliert den Charakter seines Gewordenseins, es ist einfach da. Seine Geschichte wird zugedeckt. Es wird alltäglich. Das Gegenphänomen zur Erwartung ist also nicht die Erinnerung, sondern das Vergessen. Die Alltäglichkeit lebt immer in der Gegenwart, auf sie hin wird die Zukunft berechnet und die

Vergangenheit vergessen. Diese Tendenz, sich in der Gegenwart zu halten, ist es, was verursacht hat, daß es Uhren gibt. Warum gibt es Uhren? Weil die Alltäglichkeit den Lauf der Welt verfügbar haben will im Jetzt. Jetzt-dann, dann, dann ... lauter weitere Jetzt, die im Man verfügbar gemacht sein wollen. Solche Jetzt allgemein zugänglich zu machen, dazu bedarf es der Uhr.

Welches ist die Genesis der Uhr, welches sind die eigentlichen Motive der Zeitrechnung? Plato, *Timaeus* [37 d sqq.]: Die Zeit ist der Himmel. Diese Definition ist aus ursprünglicher Erfahrung erwachsen, konnte aber von Plato nicht begrifflich gefaßt werden. Die Alltäglichkeit orientiert das Besorgen am Jetzt. Die Umsicht des Besorgens ist in ihrer Möglichkeit bestimmt durch das Tag-Sein. Die Nacht ist für den primitiven Menschen die Zeit der Ruhe. Der Tag und der Lauf des Tages bestimmen das Tageswerk. Morgen, Mittag und Abend sind keine astronomischen Daten, sondern umgangsmäßige Orientierungspunkte, Jetztpunkte für bestimmtes Besorgen. Sofern der Mensch das Jetzt am Himmel bestimmt, spricht er mit dem Aussagen über die Zeit den Himmel an. Die Zeit ist der Himmel. Weitere Zeitbestimmungen ergaben sich für die Griechen als die Zeit des Marktes und die Zeit der Volksversammlung, die wieder am Besorgen orientiert war. Sofern sich das Miteinanderbesorgen weiter ausbildet, wird die Zeit- und Jetztbestimmung für die Übereinkunft dringlicher. Die Griechen erfanden die Bauernuhr dafür.⁵³ Der mit dem Fuß gemessene Schatten dient als Zeitmaß. Je mehr das alltägliche Dasein im Miteinanderbesorgen aufgeht, umso weniger Zeit hat es, umso feiner wird die Uhr. Selbst mit der Zeitbestimmung darf keine Zeit verlorengehen (Taschenuhr). Das eigentlich Zeitlich-sein ist nicht das Handeln in der Zeit und mit der Zeit rechnen. Die Uhr gebrauchen besagt, alle Zeit zur Gegenwart machen. Ausgeprägt

⁵³ [Konjektur nach: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus dem »Hüttenexemplar«. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 2. Frankfurt a. M.: Klostermann 1977, § 80, S. 549. In der Mitschrift steht (mit *Fragezeichen* versehen): »die Bauernuhr (?) dafür«.]

zeigt sich das darin, daß wir die Uhr gebrauchen, um die Vorgänge der Natur objektiv zu bestimmen. Das Dasein versucht, die Welt mit Hilfe der Uhr zu bestimmen. Warum bestimmt das Dasein die Welt mit der Uhr-Zeit und welche Zeit ist es, die in der Naturwissenschaft gemessen wird? Was bedeutet der Gebrauch der Uhr, eines solchen periodischen Berechnungssystems? Es ist die Bereitstellung einer Möglichkeit für die Fassung des Jetzt. Damit verliert aber das Leben den Sinn für die Zeit, die es eigentlich selbst ist. Auf die Uhr sehen heißt: Jetzt sagen. Dies Jetzt ist aber nicht mein Jetzt, sondern das Jetzt der Uhr, das wir miteinander sagen, das öffentliche Jetzt des Miteinanderseins; diese Zeit ist die Man-Zeit der Öffentlichkeit. In dieser Man-Zeit, durch die wir durch das Dasein gehetzt werden, zeigt sich im extremen Sinne die Herrschaft der Öffentlichkeit im Dasein. Diese Zeit ist nichts anderes als unser Miteinander selbst, die Zeit, die wir miteinander sind.

IX. [Die Zeit als Bestimmung der Geschichte.]

Das Sein des Daseins in der Welt ist bestimmt als umsichtiges Besorgen. Dabei hat das Dasein die Möglichkeit, vom Besorgen abzusehen und die Umsicht selbständig zu machen. So entsteht die Philosophie und die Wissenschaft überhaupt. Sie ist Betrachtung der Welt, ihre Erschließung in ihrem Sein. Dabei ist das eigentliche Seiende der Welt die immerseiende Natur. Wissenschaft von der Welt ist also zunächst Entriegelung der Natur. Natur ist so gegenwärtig zu machen, daß sie in ihrem Immersein und dessen Gesetzmäßigkeiten zugänglich wird, daß alle Momente, die auf Kosten der Betrachtung kommen, die den Zugang zu ihr bestimmen, ausgeschaltet werden. Diese Tendenz hat sich zunächst so ausgebildet, daß nicht bestimmte Gesetzeszusammenhänge aufgeworfen worden sind, sondern die leitenden Grundbegriffe gewonnen wurden. Das geschah in der griechischen Philosophie.

des Zugangs, des Messens und Bestimmens. Die *Relativitätstheorie* macht mit dieser Idee einer *absoluten* Naturerkenntnis radikal Ernst. Sie ist keine Theorie einer relativen Geltung der physikalischen Gesetze, sondern fragt nach den Bedingungen des Bestimmens und Messens, die erlauben, die Natur rein aus sich selbst zu erfassen, ihre Bewegungsgesetze zu verstehen. – Welche philosophische Bedeutung hat diese einzelwissenschaftliche Theorie? Diese Frage hat ihr Recht darin, daß jede echte Einzelwissenschaft nur konkrete Philosophie ist, und nur so weit echt ist, als sie philosophisch fundiert ist. Die Relativitätstheorie hat noch wenig Bewährung durch die Tatsachen. Allerdings hat sie zwei Bestätigungen von großer Bedeutung erfahren: 1. die Krümmung der Lichtstrahlen durch die Gravitation; 2. die Ablenkung der Merkurbahn. Mathematisch ist die Theorie abhängig davon, daß es einen radikalen Begriff der Geometrie zu gewinnen. Nicht jede räumliche Eigenschaft einer Figur ist schon eine geometrische. Das Oben, Unten, Rechts, Links ist in der Euklidischen Geometrie gleichgültig. Ihre Ergebnisse sind unabhängig von Verschiebung, Drehung und Spiegelung. Ihre Sätze sind *invariant* gegenüber diesen Transformationen. Auf Grund dieser Tatsachen bestimmte der Mathematiker [Felix] *Klein* eine Geometrie als: Theorie der Invarianten für eine bestimmte Transformationsgruppe. Diese Fragestellung war hervorgerufen durch den Streit um das Parallelenaxiom, das nicht zu beweisen war. So machte man die methodische Annahme, es gälte nicht, und gelangte so zur Aufstellung von zwei neuen in sich widerspruchsfreien Geometrien, der *elliptischen*, durch die Annahme, daß durch einen Punkt keine Parallele zu einer Geraden gezogen werden könne (hier ergibt sich als Summe der Winkel im Dreieck $< 180^\circ$), und der *hyperbolischen*, durch die Annahme, es können durch einen Punkt mehrere Parallelen zu einer Geraden gezogen werden (hier ergibt sich als Dreieckswinkelsumme $> 180^\circ$). Für die Frage der Bestimmung der Bewegungsgesetze ging man von einem Koordinatensystem aus mit der Zeit als vierten [Koordinate], und stellte nun die Frage, ob ein ruhendes System einen Vorzug hätte, oder

ob die Gleichungen bei einem bewegten System erhalten blieben. Die Newtonschen Gesetze werden durch eine beschleunigte Bewegung des Maßsystems verändert. Die Tendenz der Erhaltung der Bewegungsgesetze führte dazu, Raum und Zeit – als Maßbedingungen – so zu modifizieren, daß die Bewegungsgesetze gegenüber allen Bewegungen des Maßsystems erhalten bleiben. Wie muß das Koordinaten-System dazu bestimmt werden? Die notwendige Bedingung ist, daß sich die Zeit, die ich messe, bei der Bewegung ändert und ebenso die Maßstäbe. Raum und Zeit ändern sich, sie sind abhängig von der Materie. So wird es nötig, den Begriff der Materie, des Kraftfeldes, neu zu bestimmen.

Was liegt in diesen Bestimmungen hinsichtlich der Zeit? Der Kantische Zeitbegriff reicht nicht mehr zu. Die neue Entdeckung ist die, daß Zeit immer Ortszeit ist, daß sie abhängig ist vom Ort des Messens. Messen heißt: einen Maßstab so abfragen, daß das Wieviel des Gemessenen sichtbar wird, es wird durch die Zahl verfügbar gemacht, in die Gegenwart gebracht. Das Messen ist eine Art des Gegenwärtigen. Daß die Zeit Ortszeit ist, wird verständlich, wenn man bedenkt, daß das Selbst die eigentliche Zeit ist; daß sie nichts ist, was draußen vorkommt, ein Behälter des Seins, sondern wir selbst; daß die Vorgänge der Welt in die Zeit hineinbegegnen. Sie stoßen auf eine Erfassungsart, zu der es gehört, Jetzt zu sagen.

Die Zeit darf also, das ist die Entdeckung der Relativitätstheorie, auch als Naturzeit nicht absolut, metaphysisch gefaßt werden. Sie ist physikalisch eine eindimensionale nicht umkehrbare Mannigfaltigkeit des Früher und Später. Die Jetzt sind nicht als dieselben wiederholbar, jedes hat seine eindeutige Stelle. Ihre letzte Bestimmung ist die der Offenheit, sie ist ohne Anfang und Ende. Die mathematische Fortbildung auf Grund dieser Bestimmungen unternahm [Hermann] *Minkowski*, der unter Zuhilfenahme der Zeit als vierte Koordinate die Geometrie zur Relativitätstheorie ausbildete.

Diese Weltzeit ist die, auf die man sich verabredet. Wenn diese gemessene Zeit nicht die eigentliche ist, so ist dennoch nicht *Berg-*

son im Recht, der meint, die Zeit würde hier verräumlicht.⁵⁴ Sie wird vielmehr von der Zukunft zum Jetzt gebracht. — Es ist kein Zufall, daß die erste wissenschaftliche Definition von der Naturzeit handelt. *Aristoteles* machte sich klar, was in der Zeitmessung eigentlich gemessen wird. Die Sonnenuhr zeigt einen wandernden Schatten in ständigem Ortswechsel, er ist jetzt hier, jetzt hier, jetzt hier ... Zeit ist also, sagt Aristoteles, das Gezählte an der Bewegung im Hinblick auf das Früher und Später.⁵⁵ Diese Definition ist im Wesentlichen festgehalten bis in die Neuzeit. Auch Kant bestimmt die Zeit von der Erfassung der Natur her. Es kommt jetzt darauf an, Zeit als Realität unserer selbst zu verstehen. Das uneigentliche Sein der Zeit ist das gewöhnliche, die eigentliche Zeit sind wir jeder selbst. Hier ergibt sich die Schwierigkeit: wie denn, wenn das jeweilige Dasein selbst die Zeit ist, trotzdem die gemessene Zeit bestehen kann? Das ist die Frage, wie der spezifische Charakter des einzelnen Daseins zu verstehen ist im Mit-einandersein in der Zeit. — Für unsere Frage nach dem Sinn der Geschichtlichkeit genügen aber die bisherigen Bestimmungen.

X. [Das Wesen des geschichtlichen Seins. Rückkehr zu Dilthey.]

Diltheys eigentliche Frage geht nach dem Sinn der Geschichte. Sie ging zusammen mit der Tendenz, Leben aus sich selbst heraus zu verstehen, nicht aus einer fremden Wirklichkeit. Das schließt in sich, daß das Leben selbst in seiner Verfassung sichtbar gemacht werden muß. Dilthey hat gezeigt und betont, daß der Grundcharakter sei: Geschichtlich-Sein. Er ließ es bei dieser Feststellung bewenden, er hat nicht gefragt, was Geschichtlich-Sein sei,

⁵⁴ [Vgl. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Alcan 1889, Chap. II, cf. Conclusion (Schluß); deutsch: ders., *Zeit und Freiheit*. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinsstatsachen. Berechtigte Uebersetzung. Jena: Diederichs 1911.]

⁵⁵ [Aristoteles, *Physica* Δ 11, 219 b 1 sq.]

noch gezeigt, inwiefern Leben geschichtlich ist. Wir haben diese Frage auf die Basis der Phänomenologie gestellt und uns durch eine Analyse des Daseins und seiner eigentlichen Wirklichkeit, der Zeit, vorbereitet. Damit haben wir den hinreichenden Boden für die Frage nach der Geschichtlichkeit, die wir in drei Etappen behandeln:

1. Geschichte und Geschichtlichkeit.
2. Geschichtlichkeit und Historie.
3. Ein Exempel historischer Erkenntnis als Möglichkeit des Geschichtlich-Seins: die philosophisch-geschichtliche Forschung.

Als Vorbereitung nehmen wir eine Bestimmung der Termini: Geschichte und Historie. Beide Worte haben einen ganz verschiedenen Ursprung und werden trotzdem einer für den anderen gebraucht. Diese Möglichkeit ist nicht von ungefähr⁵⁶. Geschichte besagt ein Geschehen, das wir selbst sind, wo wir dabei sind. Es besteht ein Unterschied zwischen Geschichte und Bewegung, z. B. der Gestirne. Nur in ganz weitem Sinne gibt es auch eine Geschichte der Welt. Geschichte ist formal eine bestimmte Art der Bewegung. Sie ist solches Geschehen, das als Vergangenes noch da ist, um das wir in bestimmter Weise wissen, an dem wir tragen. In der Bestimmung »vergangen« zeigt sich das Moment der Zeit.

Historie – (ιστορεῖν: erkunden, Kunde geben von dem, was geschah) meint die Erkenntnis eines Geschehens. Die Art und Weise der Erkenntnis, die ermöglicht, Kunde zu geben von einem Vergangenen, heißt historisch. Sie vollzieht sich als Aufdeckung, Kritik und Interpretation von Quellen, und Darstellung des in ihnen Gefundenen. Warum wird der Ausdruck des Wissens um das Geschehen von diesem selbst gebraucht? Weil es ein Geschehen mit uns selbst ist. Das Geschehene bleibt in dem Wissen darum erhalten.

Für eine wissenschaftliche Bestimmung der Geschichte wäre jetzt eine Abgrenzung gegen die Bewegung nötig. Wir müssen uns aber hier mit einigen Andeutungen begnügen. Wir unter-

⁵⁶ [Im 'Typoskript steht die veraltete Form »ohngefähr«.]

schieden Vorhanden-Sein und In-der-Welt-Sein. Bewegung ist der weitere Begriff, er meint das Phänomen des Wechsels, des Umschlags von zu ... Bewegungen laufen in der Welt ab. Geschichte geschieht mit mir selbst; ich bin dieses Geschehen. Das Vorlaufen ist eine Bewegung, die das Dasein in seiner eigenen Zukunft ausführt. Dies Vor-sich-selbst-gehen ist die Grundbewegung, aus der Geschichte entsteht, denn durch es wird die Vergangenheit aufgedeckt. Dies Geschehen ist kein Wechsel, kein bloßes Ablaufen, sondern indem wir vor uns selbst hergehen, sind wir das Geschehen selbst. Zu ihm gehört es strukturmäßig, daß wir um uns selbst wissen. Das Geschehen ist ursprünglich entdeckt da. Wir bringen uns diese Struktur der Geschichtlichkeit auf demselben Wege näher wie die Zeit. Wir sind Geschichte, d. h. unsere eigene Vergangenheit. Unsere Zukunft lebt aus der Vergangenheit heraus. Wir tragen an der Vergangenheit. Das wird deutlich am Miteinandersein, an der Generation. Dilthey hat diesen Begriff als wichtig für das Phänomen der Geschichtlichkeit entdeckt. Jeder ist nicht nur er selbst, sondern seine Generation. Die Generation geht vor dem Einzelnen vorweg, ist vor ihm da und bestimmt sein Dasein. Der Einzelne lebt aus dem, was Vergangenheit war, sich durch die Gegenwart schleppt und schließlich durch eine neue Generation abgelöst wird.

Die Vergangenheit kann nun ausdrücklich erfaßt werden, d. h. derjenige Seinszusammenhang, aus dem Leben lebt, kann erschlossen werden als Thema einer darauf gerichteten Forschung. Vergangenheit ist zunächst da als vorbeigegangene Gegenwart. Diese Erfassung einer Vergangenheit ist immer in bestimmte Grenzen gespannt. Diese Möglichkeit ist dadurch bestimmt, wie wir selbst unser eigenes Dasein auffassen und bestimmen. Z. B. Spenglers absolute Geschichtsbetrachtung ist bestimmt durch die Deutung der Kulturen in der Grundbestimmung von Symbolen, Ausdruck einer Kulturseele. Darin liegt eine bestimmte Deutung der Phänomene, die eine eigentliche Bestimmung ihrer nicht mehr zuläßt. Die Kulturseele selbst wird rein biologisch verstanden. Diese Betrachtung Spenglers ist eine ästhetische, die

nicht geschichtliche Bewegungszusammenhänge verfolgt, sondern lediglich eine Botanik als Geschichte ist. Die eigene Gegenwart ist selbst nur eine unter anderen. – Diese Thesen der Geschichtsdeutung sind nun wohl anfechtbar; hier wollen wir nur zeigen, daß das Erforschte von vornherein in einer bestimmten Interpretation steht. Soll die Vergangenheit in dem, was sie ist, eigentlich erschlossen werden, so wird es sich darum handeln, jedes Hineinragen solcher Fragen, die der jeweiligen geschichtlichen Situation widersprechen, fernzuhalten. Darin liegt, daß die Grundbesinnung historischer Forschung die ist, auch die Möglichkeit, einen Begriff vom Dasein für die Möglichkeit der Deutung seiner Geschichte zu bilden. Diese Ausarbeitung des Bodens ist ein Grundstück der historischen Methode. Zumeist wird in der objektiven Geschichtsforschung naiv angenommen, die aufgegriffenen Begriffe, die sie benütze, seien selbstverständlich. So hat in der Geschichte der Philosophie die Marburger Schule mit den Kantischen Begriffen auch die Geschichte zu verstehen gesucht. In der katholischen Philosophie hat man Aristoteles von Thomas her gedeutet. Und in der Befehdung dieser Schulen haben die einen Plato als Idealisten, die anderen Aristoteles als Realisten ausgespielt. In der jeweiligen Gegenwart liegt die Gefahr, die Geschichte zu verbauen, sie nicht zu entdecken, sondern unzugänglich zu machen. Es ist eine kritische Aufgabe, von solchen Vormeinungen loszukommen und sich wieder zu besinnen auf die Bedingungen, die ermöglichen, die Vergangenheit zu erfassen. Es gehört zur philosophischen Forschung, Kritik der Gegenwart zu sein. In einer ursprünglichen Erschließung ist die Vergangenheit nicht mehr nur vorausgegangene Gegenwart, sondern es besteht die Möglichkeit, die Vergangenheit frei werden zu lassen, so daß sichtbar wird, daß die Vergangenheit das ist, wo wir die eigentlichen Wurzeln unserer Existenz finden und als lebenskräftig in die eigene Gegenwart hinübernehmen. Das historische Bewußtsein macht die Vergangenheit frei für die Zukunft; dann gewinnt sie Stoßkraft und wird produktiv. Und nur weil Dasein in sich selbst geschichtlich ist, seine eigene Vergangenheit haben kann, kann

es auch unhistorische Zeitalter geben, so daß die die Vergangenheit nicht als solche sehen, sondern in der Gegenwart aufgehen, was nur eine bestimmte Art des Zeitlich-Seins und Geschichtlich-Seins ist.

Die historische Forschung und ihre Möglichkeiten vergegenwärtigen wir uns an der Geschichte der Philosophie. Wir wählen dies Beispiel nicht beliebig, sondern deshalb, weil eine echte und radikale Tendenz der Philosophie, die Phänomenologie, sich auszeichnet durch Geschichtslosigkeit und -feindlichkeit, weil sie glaubte, das Gewesene als irrelevant von sich abstoßen zu können und von sich aus zu den Sachen kommen zu können, dabei aber in traditioneller Fragestellung hängen blieb. Es gehört aber zum Sinn der phänomenologischen Forschung, sich immer wieder auf sich selbst zu besinnen und unechte Tradition immer mehr von sich abzuschütteln und dadurch die Vergangenheit im echten Sinne wirksam zu machen.

Wir führen unsere Betrachtung an einem Grundproblem, das wir ständig schon im Auge hatten, aber noch nicht ausdrücklich stellten, an der Frage nach dem *Sein des Seienden*. Die Frage nach dem Sein eines bestimmten Seienden ist noch nicht radikal, sofern ich noch nicht weiß, was ich unter Sein eigentlich verstehen will. Diese zentrale Frage stellte zuerst Plato im Sophistes. Mit dem Verfall der philosophischen Forschung verfällt auch diese Frage. Man sagt heute einfach, Sein ist der allgemeinste Begriff und daher nicht definierbar. Aber nicht die Definition ist für einen Begriff entscheidend, sondern seine Ausweisung am Sachverhalt. Diese kritische Grundfrage ist die Zentralfrage. Sie ist zugleich die Frage nach dem Weg, auf dem der Sinn von Sein erfahrbar wird. Bei dieser Fragestellung wird der sonst so wirre Aspekt der Geschichte der Philosophie ganz einfach. Nun ist das Merkwürdige, daß die Griechen das Sein interpretiert haben aus der Zeit: *ὄντα* besagt Anwesenheit, Gegenwart. Weil Sein das besagt, ist das eigentliche Sein das, was nie nicht da ist, das immer da ist: *ἀεί ὄν*. Man hat in der Tradition diesen Begriff von Sein aufgenommen, um damit die historische Wirklichkeit zu verstehen,

die aber gerade nicht immer ist. So wird deutlich, daß, wenn die griechische Lehre vom Sein unkritisch als absolute genommen wird, die Forschung damit in die Unmöglichkeit gesetzt wird, eine Wirklichkeit wie geschichtliches Dasein überhaupt zu verstehen. Ein Beweis, daß die griechische Seinslehre sich in die Gegenwart hinübergerettet hat, ist Descartes. Er verwendet die thomistische Seinslehre, deren Grundbegriffe durchaus griechisch sind. Descartes versäumt es, zu fragen, welches der Seinssinn des Ich-bin, das er gefunden hatte, sei. Er setzt da einfach den Seinsbegriff des weltlichen Vorhandenseins ein. Dieses Versäumnis und diese Unklarheit haben sich bis in die Phänomenologie fortgepflanzt. Auch Husserl stellt nicht die Frage nach dem Sein des Bewußtseins. So zeigt sich also, daß sich eine bestimmte Seinsinterpretation durch die Geschichte der Philosophie durchhält und die ganze Begrifflichkeit der Philosophie bestimmt.

So wird also die historisch-philosophische Fragestellung zurückgeleitet auf die fundamentale Frage nach dem Sein selbst. Wir müssen diese Frage so stellen, daß wir die Kontinuität mit der ersten wissenschaftlichen Fragestellung nach dem Sein bei den Griechen bewahren, um deren Recht und grundsätzliche Grenzen zu erforschen. Wenn es gelingt, die wissenschaftliche Philosophie wieder auf ihre wirklichen Themata zurückzubringen, besteht die Gewähr, daß solche Forschung wieder für die Wissenschaften fruchtbar wird, daß die Logik nicht eine nachträgliche Formulierung des Verfahrens der Wissenschaften ist, sondern eine vorauslaufende Führerin, die die Grundbegriffe erschließt. Dazu braucht es Geschichte der Philosophie, das Wiederverstehen der Alten. Wir müssen soweit kommen, daß wir der Fragestellung der Griechen wieder gewachsen sind. — Von dieser Notwendigkeit historischer Besinnung hatte Yorck von Wartenburg vielleicht noch mehr Ahnung als Dilthey; er schreibt am 21. August 1889: »Die Wellenschwingungen hervorgerufen durch das exzentrische Prinzip, welches vor mehr als vierhundert Jahren eine neue Zeit heraufführte, scheinen mir bis zum Äußersten weit und flach geworden zu sein, die Erkenntnis bis zur Aufhebung ihrer selbst

fortgeschritten, der Mensch so weit seiner selbst entrückt, daß er seiner nicht mehr ansichtig ist. Der »moderne Mensch«, d.h. der Mensch seit der Renaissance ist fertig zum Begrabenwerden.«⁵⁷ – Am 11.2.1884: »Weil philosophieren leben ist, darum – erschrecken Sie nicht – gibt es nach meiner Meinung eine Philosophie der Geschichte – wer sie schreiben könnte! [...] Darum weiter gibt es kein wirkliches Philosophieren, welches nicht historisch wäre. Die Trennung zwischen systematischer Philosophie und historischer Darstellung ist dem Wesen nach unrichtig. [...] Ich erschrecke vor der Klosterzelle des modernen Menschen in dieser Zeit wo des Lebens Wogen so hoch gehen, wo wenn irgend wann Wissen Macht sein soll. Hat aber die Wissenschaft einen Boden, so ist es der einer Vergangenen Welt, der *antiken*.«⁵⁸

(Nachschrift: W. Bröcker)

⁵⁷ [Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897, a.a.O., S. 83.]

⁵⁸ [Ebd., S. 251. (Die Yorck-Zitate wurden vom Nachschreiber modernisiert, die Hervorhebung stammt ebenfalls von ihm. Im Original steht: »Hat aber diese Wissenschaft ...«)]

V. BEGRIFF UND ENTWICKLUNG DER
PHÄNOMENOLOGISCHEN FORSCHUNG
(4. Dezember 1926)

Begriff und Entwicklung der phänomenologischen Forschung.
(Kulturwissenschaftliches Kränzchen 4. XII. 26).

Der Titel »phänomenologische Forschung« soll andeuten, daß die folgenden Betrachtungen nicht von einem System der Philosophie handeln. Sie wollen aber auch nicht eine philosophische *Richtung* schildern in Abgrenzung gegen andere. Weder um ein System, noch um eine Richtung, noch um eine Weltanschauung geht es, wenn wir von Phänomenologie handeln. Der Ausdruck meint nichts anderes als den Kampf der Philosophie um und für sich selbst, d. h. die Bemühungen um die Philosophie als Wissenschaft.

Diese Bemühungen aber haben wiederum nicht den Charakter von Programmentwürfen, sondern sind Forschungen. Damit ist gesagt, daß es eigener konkreter Untersuchungen bedarf, damit Philosophie allererst sich selbst als Wissenschaft finde. Darin kommt ein Moment ihres eigenen Wesens zum Ausdruck.

Von altersher hat sich die Philosophie philosophierend selbst gesucht, oder, was dasselbe besagt, jede echte wissenschaftliche Philosophie¹ fing von vorne an. Was der gebildete Laie an der Geschichte der Philosophie sieht: die Abfolge von Standpunkten, Richtungen, Systemen und fortwährendes Versagen und Neuanfangen, ist Außenwerk.

Für den wissenschaftlichen Blick aber löst sich diese wirre Mannigfaltigkeit in wenige Grundprobleme auf, und es zeigt sich, daß zwischen Platon, Aristoteles, Descartes, Leibniz, Kant und Hegel eine so ursprüngliche Kommunikation besteht, wie sie etwa im scheinbar harmonisch geregelten Fortgang einer *positiven* Einzelwissenschaft nie erreicht wird. Es ist Kommunikation im Kampf um die Prinzipien – in der Konzentration auf das Ursprüngliche. Dagegen in d[er] positiven Wiss[enschaft] oft nur der Fortgang zu neuen Tatsachen und Stoffen, wenngleich ihre Entwicklung als Wiss[enschaft] auch nicht hierin besteht.

¹ bemühte sich um einen Anfang.

Und es zeigt sich, daß das Treibende und Lebendige der früheren Philosophie nicht in ihrem Abschluß und dem System gründet, sondern in der jeweils erreichten Ursprünglichkeit des Fragens. Es ist überdies sowohl historisch wie sachlich ein Irrtum, von einem *System des Plato*, Aristoteles oder Kant zu sprechen. Es gibt kaum in der ganzen Geschichte der Philosophie etwas Fragmentarischeres als Platos Dialoge und die Abhandlungen des Aristoteles. Aber in diesem ihrem Charakter als Forschungen ist das Geheimnis ihrer unzerstörbaren Kraft. Und Kants Kritiken, die der Neukantianismus des 19. Jahrhunderts für die Philosophie selbst genommen, sind doch nur Vorarbeiten für die Transzendentalphilosophie selbst.

Zum Wesen der Philosophie gehört es, daß sie sich ständig sucht als Wissenschaft und sich selbst auf ihren Anfang zurückwirft. Die Schrittgesetze ihrer Entwicklung sind daher auch andere als die der positiven Wiss[enschaft]. Warum das zum Wesen der Philosophie gehört, wird sich zeigen.²

Phänomenologie [ist] der Titel für diese neu erwachte Bemühung. Sie ist daher im Grunde sehr alt, und das Neue an ihr ist nur, daß sie wieder das eine versteht: Philosophie ist nicht dadurch ins Werk zu setzen, daß man an irgendeine Philosophie der Vergangenheit anknüpft und sie erneuert, sondern für den Rückgang in die Geschichte bedarf es der Vorbereitung und Bereitschaft, d. h. des Sachverständnisses dessen, wonach man sucht.

Wenn wir von Phänomenologie handeln, dann ist das eine Charakteristik der Bemühungen um die Philosophie als Wissenschaft. Aber die Abzweckung der Betrachtungen liegt gleichwohl nicht darin, daß sie ein volles wissenschaftliches Verständnis der phänomenologischen Forschung gewinnen. Das läßt sich nur, wie in jeder anderen Wissenschaft, auf dem Wege der konkreten Untersuchung und langjährigen Forschung gewinnen.

Die Orientierung über Phänomenologie soll viel eher einen kleinen Beitrag dazu leisten, daß Ihnen die eigenen Wissenschaften

² phänomenologische Forschung. [Pfeilstrich von hier zu diesem Absatz:] daher.

vielleicht grundsätzlich durchsichtiger werden aus der Abgrenzung gegen die Wissenschaft der Philosophie. Wir beginnen die Überlegungen nicht mit formalen Bestimmungen des Begriffes Phänomenologie, sondern mit einer phänomenologischen Untersuchung. Sie hat zum Thema: Unterschied und Zusammenhang der philosophischen Wissenschaft von den nichtphilosophischen Wissenschaften.

Mit diesen Überlegungen nähern wir uns dem Begriff der Phänomenologie. An ihm orientiert, versuchen wir eine Kennzeichnung der ersten Ansätze phänomenologischer Forschung. Daraus entnehmen wir die Vorzeichnung für die nachkommende Entwicklung, deren Charakteristik und für die Umgrenzung der in ihr erwachsenen Aufgaben.

[Gliederung:]

- I. Der Unterschied der nichtphilosophischen Wissenschaften gegenüber der Philosophie und der Begriff der Phänomenologie. (Hauptgewicht) [163]
- II. Die ersten Ansätze der phänomenologischen Forschung und ihre Entwicklung. (Anekdotische Vordeutung [?])³ [173]

I.⁴

Wenn eine Wissenschaft sich ausbildet, so liegt in der Umgrenzung ihres theoretischen Gebiets und in der Fixierung der Behandlungsart desselben je auch schon eine Abgrenzung gegen

³ [Diese (dem ausgearbeiteten Vortragstext angepaßte) Gliederung (nur noch I. und II.) ist auf der rechten Blattseite ergänzt. Die (im Text noch so stehengebliebene) ursprüngliche Gliederung lautet:]

Die Betrachtung gliedert sich also in drei Etappen.

- I. Unterschied der nichtphilosophischen Wissenschaften und der Philosophie.
- II. Der Begriff der Phänomenologie und die ersten Ansätze ihrer Forschungen.
- III. Entwicklung der Phänomenologie und die neuen Aufgaben.

⁴ Frage nach Unterschied von Wissenschaften – *Wissenschaftstheorie*, Unterschiede, Grenzen, Zusammenhang. Zunächst *gliedern sich Wissenschaften selbst*, dann aber auch *Philosophie* – darauf besinnen – *nachträglich*.

andere Disziplinen. Über diese von den Wissenschaften selbst *in ihrer Geschichte vollzogenen* Grenzegebung hinaus ist eine Betrachtung der Grenzen der Wiss[enschaften] möglich, die die Wiss[enschaften] in ihrer Gesamtheit vergleicht und gliedert. Man kann diese Aufgabe der sogenannten Wissenschaftslehre zuweisen. Im 19. Jahrhundert, besonders in der zweiten Hälfte, wurde über wissenschaftstheoretische Fragen viel, und zwar in ganz bestimmter Orientierung, gehandelt. Das Problem war und ist noch die Abgrenzung von Natur- und Geisteswissenschaften. *Daß* und *wie* dieses Problem in den beiden vorigen Generationen diskutiert wurde, hatte seinen Grund in der Auffassung der Philosophie, die man kurz als *Neukantianismus* bezeichnen kann. Die wachsende Ausbildung der sogenannten Tatsachenwiss[enschaften] von der Natur und Geschichte ließ der Philosophie – nach dem Zusammenbruch des Idealismus – kein anderes Gegenstandsgebiet als die Wissenschaften selbst. Diese handeln von ihren Objekten, die Philosophie aber von den *Wissenschaften* dieser Objekte (Wissenschaft von den Wissenschaften). Man interpretierte Kants Kritik der reinen Vernunft als *Erkenntnistheorie*. Erkenntnis aber nahm man lediglich als theoretische Erkenntnis, ja lediglich als Urteil, Aussage. (Erst heute in der Phänomenologie erkannt, das Urteil nicht eigentlich Erkenntnis, sondern Erkenntnis nur gliedert, zueignet und mitteilt. Erkenntnislehre wurde Logik, die Wissenschaftslehre Logik der Wiss[enschaften] – »Geschichtslogik«. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis.⁵)

Wo man von der Abgrenzung der Natur- und Geisteswissenschaften handelte, nicht zum Thema die Geschichte selbst und die Seinsart des Geschichtlichen im Unterschied von Natur; sondern von der Erkenntnis des Geschichtlichen und hierbei wiederum nur von der in dieser Erkenntnis sich vollziehenden Begriffsbildung. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.⁶

⁵ [Hermann Cohen, Logik der reinen Erkenntnis. (System der Philosophie. 1. Teil.) Berlin: Cassirer 1902; 2., verb. Aufl. 1914; 3. Aufl. 1922.]

⁶ [Siehe oben S. 118, Anm. 19.]

Man baute alles in die Luft und lebte des Glaubens, mit der gleichen Erkenntnistheorie und Logik etwas über die Wiss[enschaften] ausmachen zu können, wo sie grundsätzlich nicht zu reicht, den Begriff der Wissenschaft überhaupt aus seinen ersten Quellen zu schöpfen; d. h. aber, sofern Philosophie primär Wissenschaft von den Wissenschaften war, fehlte es an einer zureichenden Bestimmung ihres Gegenstands. Die Erweiterung dieser Wissenschaftsphilosophie auf die übrigen Kulturgebiete und ihre Ausbildung zur sogenannten Kulturphilosophie verschleierte nur diese grundsätzlichen Mängel, als daß sie dieselben behob. (*Wissenschafts[theorie]* lediglich von der Seite des Erkennens, *Zusammenhang von gültigen Sätzen* – nach einem anderen als *logischen* Begriff der Wissenschaft wurde nicht gefragt. 1. *Ursprünglicherer Begriff der Wissenschaft*, 2. nicht das Sonderproblem Natur- und Geisteswiss[enschaften], sondern diese Zusammenhänge in eins mit *Mathematik und Theologie*.)

Wenn wir jetzt versuchen, die nichtphilosophischen Wissenschaften gegen die Philosophie als Wissenschaft abzugrenzen und so den Begriff der letzteren zu gewinnen, dann geschieht das nicht auf dem Wege dieser gekennzeichneten Wissenschaftstheorie. Ferner lassen wir die *Sonderfrage* bzw. das Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaft[en] beiseite. (Ich muß sie in meinem nächsten Vortrag in diesem K[ränzchen] erörtern.) Vielmehr nehmen [wir] Natur- und Geisteswiss[enschaften] – Mathematik und Theologie –, die in dieser Scheidung nicht aufgehen, wodurch sie schon ihr Ungenügen bekundet, alle zusammen unter dem Titel *positive* Wissenschaften, und scheiden sie gegen die Eine Wissenschaft der Philosophie, die wir die *kritische* Wissenschaft nennen.

Inwiefern trifft diese Scheidung das Wesen der nichtphilosophischen und philosophischen Disziplinen? Wo hat sie ihren Rechtsgrund, wie rechtfertigt dieser die Bezeichnungen »positiv« und »kritisch«?

(*Kritisch*: d. h. ontologische Differenz eigentlich vollziehen. Wach für das Sein und so erst eigentlich für das Seiende. Positiv nur für dieses, trennend vom Sein. Transzendente [Wachheit],

was diese Wachheit die positive übertrifft; nicht zu einem Dahinter, sondern *Davor*: Was zwar schon da, aber nur erst im Traum; nicht *davon* weg, vom Seienden, was *vor* dem Seienden liegt. Vor – (woher –) – die *Transzendenz selbst* – ist Thema. Transzendenz = Intenti[on] im g[emeinen] Sinne Tagwelt.

Transzendente – zur Transzendenz gehörige – Welt In der Welt sein; nicht: das Dahinter-Seiende und darüber hinaus – sondern: das *Vor-herige*, was positive Wissenschaften schon gleichsam überstiegen haben, woher sie schon überhaupt sein müssen und was sie daher im Wesen bestimmt. Nächste, aber gerade schon übersprungen, weil – transzendent – Existierenden kann das *Transzendente* nur im Rückgang erreichen [?] des Überspringens!⁷)

Das muß offenbar seinen Grund in dem haben, *wovon* die nicht-philosophischen Disziplinen bzw. die Philosophie handeln und wie sie davon handeln in Gegenstand und Behandlungsart.⁸

Wenn wir versuchen, die Wissenschaften in dieser Hinsicht abzugrenzen, so halten wir uns schon unausgesprochen an einen Begriff von Wissenschaft überhaupt. Wenn die Grundscheidung der Wiss[enschaften] einigermaßen durchsichtig sein soll, bedarf es einer Fixierung des Begriffes von Wissenschaft überhaupt.⁹

⁷ [Der hier in Klammern gesetzte Text ist ganz rechts auf dem Blatt ergänzt.]

⁸ 1. in dem, *was* zum Gegenstand gemacht wird.

2. in dem, *wie* die Wissenschaft den Zugang zum Gegenstand gewinnt und ihn durchherrscht – Behandlungsart.

⁹ Begriff der Wissenschaft überhaupt vgl. Beilage *Genesis von Wissenschaft* – Thematisierung – [Die Beilage konnte nicht aufgefunden werden.]

Wissenschaft überhaupt vgl. Vorlesung, Von Thomas v. A. bis Kant, Einleitung S. 4, Beilage α – γ [Martin Heidegger, Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant. Marburger Vorlesung Wintersemester 1926/27. Hg. von Helmuth Vetter. Gesamtausgabe Bd. 23. Frankfurt a. M.: Klostermann 2006, S. 19 f., 22–25].

»Was ist denn die Wissenschaft? | Sie ist nur des Lebens Kraft. | Ihr erzeugt nicht das Leben, | Leben erst muß Leben geben.« (Goethe, *Zahme Xenien* V. [Erstdruck in: Goethe's Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand. Bd. 4: Gedichte. Stuttgart und Tübingen: Cotta 1827 (Neudruck: Johann Wolfgang Goethe, Die Gedichte nach der Ausgabe letzter Hand. I. Die Gedichte aus Band 1 bis 4. (Nachw.: Norbert Miller. Textred. und Editionsbericht: Franziska Mayer.) München: Goldmann 1999, S. 891–908; hier S. 892)])

Thematisierung: Entwurf einer in sich bestimmten Region von Seiendem – als mögliches thematisches Feld für das rein untersuchend-begründende Entdecken.

- Dazu gehört:
1. Modifikation des Verständnisses des Seienden in seinem primären Was und Wie (was es ist und wie es ist).
 2. Die Entschränkung des zunächst begegnenden Bereichs von Seiendem und Abgrenzung der Region gegen andere. Geometrie – Physik – Raum –
 3. Fixierung der Stufen und Ordnungen des Zugangs und der Art der begründenden Ausweisung.

Die Thematisierung – eine primäre Existenzmöglichkeit, in der sich das In der Welt sein des Daseins modifiziert; *dadurch* in ein neues Seinsverhältnis zu Seiendem, darin spezifische Verhaltungen.

Als Möglichkeit des Daseins nimmt sie den Ansatz im schon Bekannten. Natur – Raum – Zahl – Geschichte – sind immer schon in gewisser Weise entdeckt, nicht schlechthin verborgen. Die Thematisierung – eine in den verschiedenen Richtungen und Stufen verschiedene –, aber doch einig in dem, daß das Seiende nicht nur überhaupt bekannt, sondern daß das thematische Feld in derselben schon herrschenden *Blickrichtung* der alltäglichen Verhaltungen zugänglich wird. Das Seiende *liegt vor* als das, von dem Gebrauch gemacht wird und das bekannt ist, mag das Verständnis seiner spezifischen Seinsart und Verfassung noch so unbestimmt und verworren sein. Positum – zu ihm verhält sich das Dasein direkt.

Positive Wissenschaft – solche, für die das, was ihr Gegenstand werden kann, je schon vorliegt als Seiendes; irgendwie bekannt und zugänglich in der alltäglichen Verhaltung und Einstellung zu solchem, was vorliegt.

Aber gilt das nicht von jeder Wissenschaft, auch von der Philosophie? Ihr Gegenstand muß doch auch in gewisser Weise vorliegen, soll sie nicht pure *Erfindung* und willkürliche Spekulation

bleiben. Ihre Sätze und Begriffe müssen doch auch ihre spezifische Ausweisung und Bewährung erhalten und der nachprüfenden Kontrolle unterstellt werden können.¹⁰

In der Tat – *und das ist eine Forderung, die zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie Husserl klar und eindeutig gestellt hat*. Wenn Philosophie handelt, wird sie nicht phantastisch erfinden und erdichten können und dürfen. Aber damit ist nicht gesagt, daß, was sie zum Thema macht, in derselben Weise vorliegt wie der mögliche Gegenstand positiver Wissenschaften.

Aber was soll für die philosophische Wissenschaft übrig bleiben, wo doch gleichsam alle Bezirke des Seienden – Natur, Geschichte, Raum, selbst Gott – durch die positiven Wissenschaften belegt sind? Übrig bleibt noch gegenüber dem physischen Seienden das Psychische, und das *Seelische* ist in der Tat ein Bezirk des Seienden und ist Gegenstand der Psychologie bzw. Psychiatrie. Aber das heißt nur, *Psychologie* ist auch eine positive Wissenschaft und hat mit der Philosophie sowenig und soviel zu tun wie Botanik oder Archäologie. Was denn sonst noch für ein Gebiet von Seiendem? Keines. Was aber ist noch außer dem Seienden? Nichts – nur Seiendes ist. Was kann am Seienden noch Gegenstand werden außer es selbst, eben das Seiende? Nichts! Oder doch?

Wir sagen von jedem Seienden, daß es *ist* und *so* ist. Jedes Seiende hat sein ganz spezifisches *Sein*, das selbst kein Seiendes darstellt. Also ist am Seienden doch noch etwas vorfindlich – und solches, was wir immer schon verstehen –, »ist«, »sind«, werden, gewesen, Sosein – Dasein, und noch unterschieden: Vorhandensein der Natur – Existenz des Menschen – Bestehen der Raumbeziehung – Leben der Pflanzen. Vorhandensein, Existieren, Bestehen,

¹⁰ Das gerade die Forderung, die der phänomenologische Grundsatz zum ersten Mal erhoben hat. Eine Selbstverständlichkeit und doch nicht.

Leben – bekannt und doch nicht erkannt; Sein »ist« verstanden und doch nicht begriffen.¹¹

Alles und jedes Seiende, was und wie immer es sein mag, – ist –; und dieses Sein ist nichts hinter und über dem Seienden, sondern gleichsam davor; denn nur sofern wir Sein schon verstehen, können wir Seiendes befragen, erkennen, bestimmen. Alle Wissenschaften von Seiendem bewegen sich schon im Verständnis von Sein, unbestimmt, durchschnittlich, und haben es gleichwohl nicht zum Thema.

Grundfaktum – Verständnis von Sein – als Bedingung der Möglichkeit der positiven Wiss[enschaften] *als W[issenschaften] vom Seienden*. Also etwas, was nicht ihr Thema und vor ihrem Thema liegt und in aller Thematisierung mitgesetzt und *nichts Beliebiges*, sondern die Grundverfassung jedes Seienden *als Seienden*. Positive Wissenschaften können wesensgemäß Sein *nicht zum Thema machen*.

Gibt es eine Wissenschaft vom Sein? Wenn ja, dann grundsätzlich von jeder positiven Wissenschaft verschieden und zugleich ihr Fundament, wenn anders Seiendes nur zugänglich wird im Verstehen von Sein.

Dieses ein Grundfaktum – und ein merkwürdiges, denn die bisherigen Erörterungen werden Sie in einem eigentlichen Zwiespalt verfolgt haben. Seiendes – das ist bekannt und vorzustellen, aber Sein – dunkel, unbestimmt, gleichwohl kein bloßes Wort. Denn ich verstehe: Es ist kalt, oder, was sachlich dasselbe ist hinsichtlich des Seinsverständnisses: es regnet. Wir verstehen Sein und doch nicht, d. h. in der alltäglichen und erforschenden Einstellung, der positiven zum Seienden, finden wir nicht das Sein, verstehen es

11	Vorhandensein Existieren Bestehen Leben	Grundarten des Seins von Seiendem, je einig mit Seiendem von bestimmter Sachhaltigkeit, Wasbestimmtheit
	= <i>Sein</i> – nicht artikuliert die Unterschiede und noch weniger be- griffen und in ihrem <i>Ursprung</i> erkannt.	

nur mit. (Daß wir es verstehen, also irgendwie kennen und doch nicht sagen können, was es ist, oder auch nur den Weg wüßten, es zu fassen, darin bekundet sich – das Sein selbst, nicht in positiver Einstellung zugleich und doch schon »da« in allem Verstehen.)

Es eigens zum Thema [zu] machen, verlangt daher eine andere, und zwar grundsätzlich andere Einstellung; das Sein verlangt wessensgemäß einen anderen Zugang. Wie unterscheidet er sich von der positiven Einstellung?

Wir nannten vorläufig die Philosophie kritische Wissenschaft. Was besagt hier kritisch? *Kρίναι* – scheiden, unterscheiden, etwas gegen etwas abheben und das Abgehobene selbst erfassen.

1. In formal allgemeinem Sinn sind offenbar auch die positiven Wissenschaften – kritisch –, unterscheiden Seiendes gegen anderes. Alles Bestimmen ist Unterscheiden. In dieser Bedeutung keine Auszeichnung der Philosophie.

2. Aber auch nicht in der gewöhnlichen, wonach – kritisch – besagt, nicht auf guten Glauben hinnehmen, sondern vorgängig prüfen; überhaupt methodisches Vorgehen. Auch in dieser zweiten Bedeutung positive Wiss[enschaften] nicht minder Kritik.

Wenn gleichwohl – kritisch – die Philosophie auszeichnen soll, dann der Titel in einem betonten Sinne – und entsprechend wie der Titel positiv in seinem Gebrauch motiviert. Direkt vorfinden das Vorliegende – Seiendes. Sein – dagegen nicht, obzwar mit jedem Seienden verstanden. Es wird zugänglich nicht in positiver Einstellung, sondern so, daß die Untersuchung vom Seienden das Sein unterscheidet, in der Abhebung zugänglich macht.

Dieses Unterscheiden verbleibt nicht innerhalb der Domäne des Seienden, Seiendes gegen Seiendes, sondern Seiendes gegen Sein; es transzendiert das Seiende. Dieses *Unterscheiden* ist deshalb ausgezeichnet, weil es den thematischen Gegenstand allererst zugänglich macht. Die Weise des Zugangs zum Sein selbst hat den Charakter dieses fundamentalen Unterscheidens. Durch »kritisch« ausgezeichnet die Weise, wie Philosophie *den Gegenstand gewinnt*, entsprechend wie positiv die Art des *Vorfindens*. Philosophische Wissenschaft ist kritisch, d. h. sie untersucht nicht vorfindliches

Seiendes, sondern hebt an diesem ab – in neuer Einstellung – das Sein, um es in seinen Verfassungen freizulegen und auf den Begriff zu bringen. *Diese Begriffe* – allgemein die *Kategorien*.

Positive Wissenschaften haben zum Thema das Seiende und je in einem bestimmten Bezirk und vor allem je im Lichte des Seins. Kritische Wissenschaft hat zum Thema das Sein mit Rücksicht auf das Seiende, überhaupt sowohl wie hinsichtlich verschiedener Regionen. Positive Wissenschaften sind ontische, kritische [Wissenschaft] ist ontologisch.

Im positiven Erkennen von Seiendem immer und notwendig im vorhinein Sein mitverstanden, im kritischen Begreifen des Seins immer und vorgängig Seiendes miterfahren. Positive W[issenschaften] und kritische handeln vom Seienden und seinem Sein, aber je in grundsätzlich verschiedener Weise.

Gleichwohl liegt in der Verschiedenheit zugleich eine bestimmte Gemeinschaft; und sie *ist der Grund* einer möglichen gegenseitigen Befruchtung, die freilich nicht so vor sich geht, daß man Sätze und philosophische Standpunkte übernimmt, in d[en] positiven Wiss[enschaften] anwendet, noch daß umgekehrt Philosophie dadurch wissenschaftlich wird, daß sie Ergebnisse der positiven [Wissenschaften] übernimmt und sich damit ausschmückt.

Philosophie ist Ontologie; Wissenschaft, die in einer bestimmten Weise des $\kappa\pi\lambda\epsilon\upsilon\upsilon$ das Sein als Thema gewinnt und behält und durchforscht. Kritisch – der Titel für die Weise der Thematisierung.¹² Und *Phänomenologie* ist nichts anderes als der Ausdruck für die Kennzeichnung des methodischen Verfahrens der Thematisierung und ontologischen Untersuchung überhaupt.

Phänomenologie hat zum ersten Mal grundsätzlich nach der Methode einer Wissenschaft vom Sein gefragt und so die notwendige und hinweisende Bedingung für den möglichen Vollzug der Herausstellung des Seins ausgearbeitet.

¹² der Titel – für die Forschungsart dieses Unterscheidens, indem am Seienden das Sein als solches sichtbar wird, um als mögliches Thema eigener Untersuchung festgehalten zu werden.

Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich – Philosophie ist phänomenologische Ontologie.

Wortbegriff – (Wort selbst geprägt in der Schule Wolffs)

λόγος – ἀποφαίνεσθαι, sehen lassen, zu Gesicht bringen.

φαινόμενον – der formale Phänomenbegriff / der vulgäre Phänomenbegriff (Kants Begriff der Erscheinung = Gegenstand der empirischen Anschauung)

philosophischer Phänomenbegriff –

nicht über Sachhaltigkeit und Seinsart des Gegenstandes (Gott – Leben), sondern das Wie der *Aufweisung* – direkt – und jeder Satz in solcher Ausweisung.

Des Aufdeckens bedürftig in einem betonten Sinne, d.h. Phänomenologie fordernd – das, was zumeist verborgen, verdeckt, bzw. wenn enthüllt, wieder verstellt – und das ist das Sein. Vorverständnis, aber doch wieder unbegriffen bzw. mißdeutet bzw. überhaupt nicht *verstanden*.

πράγματα | Vorhandenheit der Naturdinge | *Mittelalter Deus / Res* res cogitans – Bewußtsein – Geist, Person.¹³

Phänomenologie Anwesung [?] des Seins des Seienden, so wie es sich an ihm selbst zeigt; Interpretation seiner Verfassung; in dieser *phänomenologischen Präsenz* die Vollzugsart der ontologischen Forschung: diese als Thema das All des Seienden hinsichtlich seines Seins.

Zugänglich das Seiende im Dasein, das sich zu verschiedenem Seienden verschieden verhält. Dasein – zugleich das Seiende, zu dessen Seinsart, d. h. Existenz, Seinsverständnis gehört. Ontologie des Daseins die Fundamentalontologie.

¹³ *Zurückbesinnung auf die konkrete Analyse der Genesis der Wissenschaft. Zeugzusammenhang – Werkwelt* – nicht dieses um Nachricht zu geben [?], wie dieser Zus[ammenhang] aussieht.

Zeugcharakter – Bewandtniszusammenhang (*umzu – wozu*) – dieser früher – *Welt*.

Dieser wieder verschieden vom puren Vorfinden der Natur und Ablaufen der Vorgänge. | *Bestehen von Raumbeziehung/en*.

Vermissten

nicht
Objekte

Zusammenfassung: Der Begriff der Phänomenologie als Methode der kritischen Wissenschaft vom Sein sprang heraus aus der Exposition des Unterschieds von positiver und kritischer Wissenschaft. Diese Erörterung selbst schon phänomenologisch und setzt eine weitgehende Ausbildung der Phänomenologie selbst voraus. *Damit ist gesagt*: faktisch geschichtlich hat die phänomenologische Forschung nicht damit begonnen. In welcher Weise dann?

II. Ansatz und Entwicklung der phänomenologischen Forschung

Alles menschliche Werk hat die Zeichen seiner Zeit, auch dann, wenn es sich gegen sie wendet. Alles Wirken übersieht, gerade wenn es echt und unmittelbar ist, nicht seine eigene Tragweite, sondern *wirkt*.

Das gilt auch von dem Werk, mit dem die phänomenologische Forschung erstmals in die wissenschaftliche Öffentlichkeit trat, Husserls »Logische Untersuchungen«, 1900/1, 2 Bde.¹⁴

- | | |
|---|------------------|
| I. Prolegomena zur reinen Logik. | 2. Aufl. 1913. |
| II. Elemente einer phänomenologischen
Aufklärung der Erkenntnis. | 3. [Aufl.] 1922. |

I. von II. her ausgearbeitet – Kritik des Psychologismus, d. h. zielt auf die Psychologie als philosophische Disziplin; nicht nur dieser negativ, nicht Kampf *gegen* die Experimentalpsychologie als solche, sondern im positiven Sinn für sie. – *Galilei*.

II. Phänomenologie der Erkenntnis – vor allem Sichern über Realität der Außenwelt, Transzendenz des Bewußtseins, Objektivität der Erkenntnis; das, wovon viel und ständig geredet wird, selbst zuvor zureichend klären. Erkennendes Verhalten, sein Bezug auf das Seiende.

Psychologie und Erkenntnistheorie kennzeichnen die philosophische Arbeit.

¹⁴ [Zu den Ausgaben s. oben S. 52, Anm. 60.]

Psychologie mit der Tendenz, entsprechend der mathematischen Physik zur exakten Wissenschaft sich auszubilden und so als exakte Wissenschaft die Grundlage für exakte Philosophie zu sein. Den grotesken Widersinn dieser Tendenz hat Husserl ans Licht gestellt.

Erkenntnistheorie – im Anschluß an *Kant*. Die konstruktive Art dieser Tradition hatte aber doch einen elementaren Instinkt für die philosophische Problematik als solche.

NB. *Dilthey* längst an der Arbeit, aber unwirksam.

Prolegomena schlugen ein, ohne daß der Philosoph begriffen wurde. *Deskriptive Analyse des Bewußtseins*; »Beschreibung« – »*Erklärung*« – nicht als positive wissenschaftliche Untersuchung, sondern das *Apriori der Verhaltungen* selbst.

Logische Untersuchungen, einzelne Abhandlungen, schwierig, z. T. undurchsichtig in der eigentlichen Tendenz. Kein System der Logik und keine Erkenntnistheorie – ist nicht nach dem Gesch[mack] der Zeit, die auch der geg[enwärtigen] T[endenz] nach das Heutige ist.

Nur *Dilthey* war mit seinen siebzig Jahren noch jung genug, um sofort die grundsätzliche Bedeutung zu erfassen; seit 1903 mehrere Semester fanden mit wenigen [?] älteren Schülern [statt], die Logischen Untersuchungen [zu] studieren. For[schung]: Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften (1905. Sitzungsberichte [der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften]) und Aufbau der geschichtlichen Welt (1910. Abhandlungen [der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften]).¹⁵ Seit *Kant* die erste produktive Leistung in der Philosophie.

Erkennen – Vorstellen – Urteilen – | Bewußtsein – von –
Intentionalität / kategoriale Anschauung / Apriori.

I. Intentionalität – | jede Verhaltung intentionale – inten-
tio / intenum.

¹⁵ [Zu den Ausgaben s. oben S. 122, Anm. 38 und Anm. 40.]

intentionaler Gegenstand / phänomenologischer Gegenstand.

Weisen des Zugangs zu – Umgang mit –
 darin die Form der Aussage – Explikation – Ausgang und Leistung.

Wozu des Zugangs, Womit des Umgangs das Seiende selbst; aber nicht dieses, sondern sein Sein. Das intentionale Korrelat nur der Ansatz für das Abheben seines Seins. Weil aber an ihm sein spezifisches Sein gefaßt werden soll, daher notwendig. Vorphänomenologisch dieses Seiende selbst sichtbar machen, gegen umlaufende Themen und Meinungen darüber.

Stuhl – Tisch – Möbel – Einrichtung. »Vorstellen« – Reize und Einwirkungen; wissenschaftlich – *Wellen des Lichtes* usf. Um hier nicht fehl zu gehen, den rechten Zugang festhalten, d.h. ohne Konstrukt und Th[eorie] über Subjekt-Objekt-Beziehung allererst sehen, in welchen Weisen [?] des Seins zum begegnenden Seienden wir uns halten. Sicherung des intentionalen Korrelats als phänomenaler Boden, um darin erst die Seinsart und Verfassung des Seienden als Seienden zu fassen.

II. Nicht das Seiende, sondern Seinsverfassung aufweisen. – | *Anschauung* | *kategoriale Anschauung*.

III. *Apriori* – Wesen und Sein – was jedes Seiende als Seiendes dieser Seinsart wesenhaft schon ist; was dazu gehört an Seinsverfassung, daß es so sein kann; *was es* in seinem Sein ermöglicht – die Ermöglichungen – Möglichkeiten – *possibilia* (Leben).

Z. B. Kant – Ontologie der Natur – was zu einer Natur überhaupt gehört.

1. *Grundkategorien*, aber auf einem merkwürdigen Wege. Deduktion – metaphysische – transzendente.
2. nur diese – als Kategorien des Seienden.

Dagegen Referate über alle erscheinenden Regionen des Seienden und gemäß dem, wie es in den gen[ui]nen Zugängen entdeckbar ist.

Entwicklung – »Philosophie als strenge Wissenschaft« (Logos [Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Hg. von Georg Mehlis. Bd. I] 1910[/11]).¹⁶ Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Jahrbuch für Philosophische und phänomenologische Forschung I, 1913).¹⁷

1. Bewußtsein – thematisches Feld.
2. Methode – Reduktion – eidetische und transzendente Reduktion
 |
 transzendente Eidetik des reinen Bewußtseins.
3. Ontologie – formale Region – materiale Regionen / Formalisierung – Generalisierung.

Thema Bewußtsein, Kant – Descartes res cogitans, und doch verschieden – Intentionalität; aber es fehlt die Grundfrage nach der Seinsart des Seienden selbst, Einsicht in den Ursprung dieses Ansatzes. Absolute Evidenz des cogito – *formal*.

Ontologie des Daseins. Grundfrage nach dem Sinn des Seins überhaupt, d. h. Horizont aller Seinsforschung, Philosophie.

Phänomenologie Destruktion – Geschichte der Philosophie – positive Aneignung der Tradition.

Geisteswissenschaften – Historische Erkenntnis | die Objekte
 | das Seiende selbst – *Geschichtlichkeit*.

¹⁶ [Wiederabdruck in: Edmund Husserl, Aufsätze und Vorträge (1911–1921). Mit erg. Texten hg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. (Husserliana Bd. XXV.) Dordrecht/Boston/Lancaster: Nijhoff 1987, S. 3–62.]

¹⁷ [1976 nach dem Text der 1.–3. Auflage (1913, 1922 und 1928) von Karl Schuhmann bei Martinus Nijhoff in Den Haag neu hg. als Bd. III/1 von »Edmund Husserl, Gesammelte Werke – Husserliana«.]

BEILAGEN

1. Einleitung.

Philosophie bemüht sich um sich selbst, um ihren Anfang. Kommunikation in der Geschichte. Ursprünglichkeit des Fragens – Plato, Aristoteles, Kant.

Anzeige des *Themas*. Charakter einer neu einsetzenden Bemühung, gegen Tradition, gegen Standpunk[te] und Weltanschauungsphilosophie.

Art der Durchführung – was *nicht beabsichtigt*; mehr, eine *Betrachtung* ihrer zur Wissenschaft, im Grundsätzlichen.

2. Geschichtliche Entwicklung der Phänomenologie.

1. Kritik des Psychologismus, d. h. der Psychologie und ihres philosophischen Anspruches (negativ).
2. Deskription der intentionalen Erlebnisse (positiv).
 - (1) Intentionalität
intentio – intentum.
 - (2) Deskription, d. h. das Apriori –
nicht erklären, sondern was allem positiv zu Erkennendem schon vorausliegt, direkt an ihm selbst – das Ontologische.
3. Fortbildung zur deskriptiv eidetischen Wissenschaft vom transzendental reinen Bewußtsein. Phänomenologische Kritik, d. h. Ontologie der theoretischen [und] praktischen Vernunft.
 - a) Erkenntnistheorie, phänomenologisch idealistische (Natorp)
 - b) formale und regionale Ontologien.

3. Schluß

Philosophie *phänomenologische Ontologie* – das Entscheidende, nicht daß es neu und anders und für die Sensation und den Betrieb, sondern daß das Alte und nichts sonst zu radikalem Verständnis kommt.

Alles Gute ist Erbschaft. Kant – Leibniz – Descartes – Aristoteles – Plato. Daher kommt es, daß wir jetzt erst die Geschichte der *Philosophie* in ihren ursprünglichen Bewegungen sehen; die einfache, aber zugleich auf radikale Auseinandersetzung gestellt.

Kommunikation mit Plato, Aristoteles, Descartes, Leibniz, Kant. Geschichte kein *Anhängsel*. Das traditionelle Bild der Geschichte der Philosophie wird ein anderes werden – Aristoteles, Leibniz, kein Zufall; Plato – neu sehen, nicht mehr erkenntnistheoretisch, sondern ontologisch auf Phänomenologie zu sehen; und *Kant* wird erst in seiner gesamten Intention verständlich. Er hat eigentlich zuerst das Feld der phänomenologischen Forschung betreten, ohne es als solches klar zu sehen.

Jüngere Generation versteht die Kommunikation und die Eigenwege der phänomenologischen Forschung innerhalb der Geschichte.

VI. PHÄNOMENOLOGIE UND THEOLOGIE

I. TEIL

DIE NICHTPHILOSOPHISCHEN ALS POSITIVE
WISSENSCHAFTEN UND DIE PHILOSOPHIE
ALS TRANSZENDENTALE WISSENSCHAFT

(8. Juli 1927)

Phänomenologie und Theologie.¹

Der Ausdruck »Phänomenologie« ist der Titel für die Methode der wissenschaftlichen Philosophie. In dieser vorläufigen Kennzeichnung liegt ein Dreifaches: 1. Phänomenologie gab es schon vor der *ausdrücklichen* Ausbildung der heutigen phänomenologischen Forschung. Kants Behandlungsart der Probleme, etwa die Analyse der Achtung in seiner »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, oder die Exposition des Schematismus der reinen Verstandesbegriffe in der »Kritik der reinen Vernunft« [A 137 ff., B 176 ff.], ist nicht weniger phänomenologisch als die Methode des Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik oder das Verfahren Platos bei der Interpretation des $\mu\eta\ \delta\upsilon$ in seinem »Sophistes«. 2. Philosophische Forschung, die sich nicht ausdrücklich als phänomenologische gibt, ist deshalb nicht auch schon unwissenschaftlich. 3. Phänomenologie soll und will nicht eine Technik des Philosophierens ausbilden. Jede echte Methode wandelt sich mit der jeweiligen Ursprünglichkeit des Vordringens zum Gegenstand und mit der Weite seiner Enthüllung. So wurde auch die heutige Phänomenologie nicht zuvor als Programm entworfen. Sie erwuchs im Verlauf der Untersuchung konkreter Probleme aus dem Umkreis der Logik.

Am Namen »Phänomenologie« liegt nichts; an der Möglichkeit ursprünglicher philosophischer Forschung alles. Wir sprechen von philosophischer Forschung und wissenschaftlicher Philosophie. Im Grunde ist der letztgenannte Ausdruck ein Pleonasmus wie »weißer Schimmel«. In der echten Idee von Philosophie ist gerade das »Wissenschaftliche« mitgesetzt. Was sich sonst aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind, »Philosophie« nennt, ist Weisheitslehre, Welt- und Lebensdeutung. Dergleichen hat im faktischen menschlichen Dasein seine eigene positive Funktion und sein eigenes Recht. Aber Weltanschauungsbildung ist von der Idee der Philosophie als Wissenschaft, d. h. von der Philosophie, wie sie

¹ Vortrag vor der evangelischen Theologenschaft in Tübingen. 8. Juli 1927.

Platon, Aristoteles, Leibniz, Kant und Hegel verstanden, ebenso weit entfernt wie der christliche Glaube und jede Art von Prophetie. Philosophie ist, wie sich zeigen wird, die Wissenschaft vom Sein – Ontologie. Und Phänomenologie ist die Methode der Ontologie, d. h. also die Bemühung um das wissenschaftliche Verfahren der Philosophie. Das Nächste aber ist die Verpflichtung zur Bemühung, in eine Kommunikation mit den elementaren Problemen der echten Tradition der wissenschaftlichen Philosophie zu kommen. So können wir dann das Thema des Vortrags auch formulieren: Philosophie und Theologie. Stehen wir aber damit nicht vor den vielerörterten Fragen, die sich in den Formeln ankündigen: Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung? Allein, Philosophie ist nicht identisch weder mit Wissen noch mit Vernunft, noch weniger aber deckt sich Theologie mit Glauben oder Offenbarung. Wenn anders die Theologie eine Wissenschaft ist, dann fällt sie auf die Seite des Wissens, allerdings auch auf die Seite von Glauben und Offenbarung. Wie immer, die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie ist primär die Frage nach der Beziehung zweier Wissenschaften – ein Problem, das in den genannten Formeln Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung nicht vorliegt. Wenn man aber oft die Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben in die Formel der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie bringt, dann nimmt [man] Philosophie in einem vorwissenschaftlichen Sinne als Titel für die offenbarungsferne, glaubensfreie, selbständige Welt- und Lebensdeutung des Menschen, Theologie aber als Ausdruck der gläubig-christlichen Welt- und Lebensanschauung. Philosophie und Theologie so verstanden geben dann der Spannung und dem Kampf zweier weltanschaulicher Positionen Ausdruck. Dieses Verhältnis wird nicht entschieden durch wissenschaftliche Erörterung, sondern durch die Art und das Ausmaß und die Kraft des Kampfes, der Verkündigung. In unserer Frage dagegen sind Philosophie und Theologie in dem verstanden, was sie primär sind: Wissenschaften. Freilich ist das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie ein in mehrfacher Hinsicht eigentümli-

ches. Jedenfalls liegt es nicht so am Tage wie etwa das zwischen Zoologie und Botanik, welche beiden Disziplinen wir unschwer als Biologie zusammennehmen. Philosophie und Theologie laufen auch nicht so eindeutig auf einen Gegenstand zusammen wie etwa klassische Philologie, alte Geschichte und Archäologie, die wir, ob mit Recht oder nicht, zuweilen unter dem Titel Altertumswissenschaft zusammenfassen.

Die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie ist eher eine solche der Entgegensetzung, etwa der entsprechend, die zwischen Mathematik und Theologie besteht. Jene kennzeichnen wir oft als abstrakte Wissenschaft, diese als eine konkrete. Oder ist gar der Unterschied zwischen Philosophie und Theologie noch einschneidender, so daß am Ende die Theologie in ihrem Wissenschaftscharakter der Mathematik grundsätzlich näher steht als der Philosophie? Das ist in der Tat so. Theologie gehört mit Mathematik, Physik, Biologie unter die nichtphilosophischen Wissenschaften. Das erste, was es demnach bezüglich der Frage des Verhältnisses von Philosophie und Theologie zu verstehen gilt, ist der Unterschied zwischen den nichtphilosophischen Wissenschaften überhaupt und der Philosophie. Wir nennen die nicht-philosophischen Wissenschaften die *positiven* Wissenschaften. Der Grund dieser Benennung wird im Folgenden deutlich werden. Unter den positiven Wissenschaften hat nun die Theologie ihre eigene Positivität, wodurch auch die spezifische Wissenschaftlichkeit der Theologie vorgezeichnet wird. Erst auf Grund der Kennzeichnung der spezifischen Positivität der Theologie läßt sich ihre mögliche Beziehung zur Phänomenologie verdeutlichen, und so bestimmt sich dann das Verhältnis von Phänomenologie und Theologie grundsätzlich.

Der Aufriß unserer Betrachtungen ist damit gegeben. Der Vortrag zerfällt in zwei Teile:

- I. Die nichtphilosophischen, d. i. positiven Wissenschaften und die Philosophie.
- II. Die Positivität der Theologie und ihr Verhältnis zur Phänomenologie.

NB. Es bedarf keiner weitläufigen Begründung, warum die Betrachtungen des I. Teiles die entscheidenden sind, wenngleich die Fragen des II. Teiles ein unmittelbareres Interesse finden werden. Allein es gilt gerade, zum Bewußtsein zu bringen, daß ohne die eindeutigen grundsätzlichen Überlegungen des I. Teiles nicht einmal die *Frage* nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie gestellt werden kann, von ihrer Beantwortung noch ganz abgesehen. Es kann sich im ganzen Vortrag überhaupt nur um Richtlinien für die Besinnung handeln, das gilt besonders vom II. Teil.

In der Frage nach dem Unterschied zwischen Philosophie als Wissenschaft und Theologie als Wissenschaft halten wir beide auseinander, jedoch so, daß wir sie zuvor schon zusammengehalten haben; zusammen nämlich in der Einheit ihres gemeinsamen Charakters als Wissenschaften. Die vergleichende Charakteristik der unterschiedenen Wissenschaften wird nur dann einleuchtend, wenn wir der Betrachtung mit einem geklärten Begriff von Wissenschaft überhaupt voranleuchten. Die Umgrenzung dessen, was wir mit dem Ausdruck »Wissenschaft« überhaupt meinen, führt zu der Einsicht, daß es zwei Grundarten von Wissenschaften gibt, ja geben muß, wenn die Idee der Wissenschaft sich verwirklichen soll. Die eine Art von Wissenschaften sind die *positiven* Wissenschaften. Die Bezeichnung »positiv« wird später erläutert. Jetzt nur soviel: die positiven Wissenschaften sind die nicht-philosophischen Disziplinen. Die andere Art von Wissenschaft ist die Philosophie – oder wie wir im Unterschied zu den positiven sagen: die transzendente Wissenschaft. Mit der Herausarbeitung dieses Grundunterschieds innerhalb der möglichen Wissenschaften hat sich das Verhältnis von Philosophie und Theologie schon grundsätzlich bestimmt. Theologie ist eine positive Wissenschaft. Bei aller Verschiedenheit der Methode steht die Theologie ihrem Wissenschaftscharakter nach der Mathematik näher als der Philosophie. Das wird deutlich, wenn wir nach der grundsätzlichen Klärung des Unterschieds zwischen nichtphilosophischen Wissenschaften und Philosophie fragen: Welches ist der spezifische Cha-

rakter der Theologie als positiver Wissenschaft und wie verhält sie sich als solche zur Philosophie?

Der Aufriß des Vortrages läßt sich daher kurz in folgender Weise gliedern:

I. Teil. Die nichtphilosophischen als positive Wissenschaften und die Philosophie als transzendente Wissenschaft.²

- a) Die Idee der Wissenschaft überhaupt. [185]
- b) Der Begriff der positiven Wissenschaften. [193]
- c) Der Begriff der transzendentalen Wissenschaft³ [199]

II. Teil. Die Theologie als positive Wissenschaft und ihr Verhältnis zur Phänomenologie als der Methode der transzendentalen Wissenschaft.⁴

- a) Die Positivität der Theologie.
- b) Die Wissenschaftlichkeit der Theologie.
- c) Das Verhältnis der Theologie zur Phänomenologie.

I. Teil. Die nichtphilosophischen als positive Wissenschaften und die Philosophie als transzendente Wissenschaft.⁵

a) Die Idee der Wissenschaft überhaupt.

Bei der Erläuterung dessen, was wir überhaupt unter Wissenschaft verstehen, müssen wir uns mit einigen knappen Hinweisen begnügen. Wir gehen aus von den heute in der Philosophie

² [Überschrift mittels stenographischer Ergänzung (und Umordnung) geändert zu:] *Die nichtphilosophischen Wissenschaften begründet auf der Seinsverfassung des Daseins als positive und die Philosophie als transzendente Wissenschaft.*

³ [Im ausgeführten Text (S. 199) findet sich eine abweichende Überschrift (vgl. auch Beilage Nr. 2, S. 209 f.).]

⁴ [Der hier nicht aufgenommene II. Teil ist bereits abgedruckt in: Martin Heidegger, Wegmarken (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 47–67.]

⁵ Vgl. zum Folgenden: Vorlesung Wintersemester 27/8. Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. S. 3–3 d [Martin Heidegger, Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Marburger Vorlesung Winter-

üblichen Kennzeichnungen des Wesens der Wissenschaft. Wissenschaft ist eine Art von Erkenntnis, d. h. eine Art und Weise des *Enthüllens* und so Zugänglichmachens dessen, was ist und wie es ist – des *Seienden*. (Natur – Geschichte, Raum – Zahl). Das Wort »Erkenntnis« ist doppeldeutig: es besagt einmal Erkennen als Verhalten des Menschen, z. B. »Erkenntnis-vermögen«, sodann auch das Erkannte als solches, d. h. die im Erkennen als Verhalten erzielte Erkenntnis (»schmerzliche Erkenntnis«). Diese ist ihrem Begriffe nach wahr. Nach traditioneller Anschauung ist der primäre Träger von Wahrheit und Falschheit das Urteil, die Aussage. Wahre Urteile gelten. Gültige Aussagen schlagen sich nieder in formulierten Sätzen. Die Wissenschaft ist daher als ein Ganzes von Erkenntnissen ein Begründungszusammenhang wahrer Sätze (»theoretische Gültigkeiten«). Dieser Wissenschaftsbegriff orientiert sich an der Aussage, am λόγος. Wir nennen ihn daher den logischen Wissenschaftsbegriff. Aus ihm erwächst der axiologische oder wertphilosophische Wissenschaftsbegriff. Was gilt, wie *wahre* Sätze, birgt einen Wert in sich, und der in dem *gültigen* Satz verwirklichte Wert ist die Wahrheit. Wertverwirklichungen nennt man Güter. Wissenschaft als Begründungszusammenhang gültiger, d. h. wertbehafteter Sätze verwirklicht einen Kulturwert; sie ist deshalb ein Kulturgut. Beide Interpretationen der Wissenschaft, die logische sowohl wie die darauf gegründete axiologische, fassen ein Moment am Wissenschaftsbegriff, treffen aber gleichwohl nicht das primäre Wesen.⁶ Wir versuchen den genannten Definitionen gegenüber eine ursprünglichere Interpretation des Wesens der Wissenschaft. Wir nehmen den Ausgang hierzu bei derselben allgemein zugestandenen vorläufigen Charakteristik der Wissenschaft, bei der auch der logische Begriff einsetzt. Wis-

semester 1927/28. Hg. von Ingrid Görland. Gesamtausgabe Bd. 25. Frankfurt a. M.: Klostermann 1977; 2. Aufl. 1987; 3. Aufl. 1995, § 2, S. 17–39].

⁶ Von hier bis S. 5 c [im vorliegenden Band S. 198] neue Bearbeitung in Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft [Martin Heidegger, Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Gesamtausgabe Bd. 25), § 2].

senschaft ist eine Art von Erkenntnis. Wir nehmen aber Erkenntnis primär als Erkennen, erkennendes Verhalten und beachten, daß hierzu je ein Erkanntes, Erkennbares gehört. Erkennen als Verhaltung des Menschen ([der] menschl[ichen] Existenz) gefaßt – heißt: es ist eine Art zu sein (existieren), zu welcher Seinsweise (Existenz) das menschliche Dasein die freie Möglichkeit hat.⁷ Die Seinsart des menschlichen Daseins überhaupt nennen wir Existenz. Wir Menschen existieren, die Naturdinge aber z.B. sind vorhanden. Wenn wir das Erkennen als Verhaltung des menschlichen Daseins interpretieren, d.h. als eine freie Möglichkeit seiner Existenz, so suchen wir gegenüber dem logischen Begriff den *existenzialen*. Zur Charakteristik der Existenzverfassung des Daseins überhaupt nennen wir in diesem Zusammenhang nur zwei wesentliche Bestimmungen: 1. Das Dasein ist ein Seiendes, das je seine Welt hat. Dieses Haben einer Welt gehört zur Seinsart eines Seienden, das Existieren.⁸ Existieren = In einer Welt sein. Ein materielles Ding – ein Stuhl – hat keine Welt, er ist unter anderen Dingen auch vorhanden. 2. Dem Seienden, das ist – im Modus des In der Welt seins –, diesem Seienden geht es um dieses Sein selbst, es ist um willen seiner selbst, d.h. es kann sich ausdrücklich eigens selbst wählen – oder diese Wahl unterlassen. Das Sein des menschlichen Daseins – als Seinkönnen – ist hinsichtlich der Art, wie es je sein will, Sache seiner *Freiheit*. Freisein gehört zur Existenz. Nur *freies* – *existiert*. Mit der ersten Bestimmung der Existenz, dem In-der-Welt-sein, ergeben sich notwendig die weiteren, deren Verständnis für uns wichtig ist. In der Welt seiend, verhält sich das existierende Dasein immer schon zu anderem Seienden, das es nicht selbst ist, das ihm selbst aber als irgend-

⁷ [Die hier in Klammern gesetzten Begriffe sind in der Handschrift darübergeschrieben, aber wieder durchgestrichen. Auf der rechten Blattseite ergänzt:]

Verhalten freie Möglichkeit des Daseins Existenz existenzialer Begriff der Wissenschaft.

⁸ Existenz –

1. In der Welt sein

2. Umwillen seiner selbst.

wie Enthülltes begegnet. In eins damit ist auch das Dasein sich selbst als Seiendes irgendwie schon offenbar (Selbstverständnis). Seiendes ist also mit der Existenz des Daseins enthüllt. Das Dasein verhält sich zu Seiendem als Seiendem, d. h. es versteht das Seiende irgendwie hinsichtlich seines Seins, z. B. im alltäglichen Umgang mit dem, was in unserer Umwelt begegnet. Im Umgang mit den Gebrauchsdingen verstehen wir im Vorhinein schon, *was heißt: »Zeug«, Gebrauchsding.* – Dieses Verstehen lernen wir nicht erst im Gebrauch, sondern Gebrauchen wird überhaupt nur möglich auf dem Grunde eines solchen Verstehens; was wir lernen, ist der je *bestimmt* geartete [?] Gebrauch mit einem *bestimmten* Gebrauchsding. Wir verstehen schon Gebrauchsding, aber auch *Naturgewalt*, Macht und dergleichen, verstehen, was das Sein des uns umgebenden Seienden ist. (Aber dieses so verstandene Sein begriffen wir noch nicht; wir haben keinen ausdrücklichen Begriff davon und machen es schon [?] gar nicht zum Gegenstand eines Begreifens – im Sinne von Fragen, was heißt Zeug, Gebrauchsding – Natur. Verstehen des Seins vor und für den Umgang mit Seiendem – im Verstehen über das Seiende, *ὅν*, hinaus. Verstehen – aber nicht begreifen, nicht *λόγος* von *ὅν* – *nicht ontologisch*, aber auch *nicht nur* *ὅν*; denn wenn dieses, dann schon Sein – ontologisch in gewisser Weise und doch nicht – *vorontologisch*, und zwar, ohne daß wir darum wüßten, dieses Verstehen ausdrücklich *kannten* – vorontologisch und zwar *unausdrücklich*.)

Die Momente, die uns mit der Existenz des Daseins gegeben sind, halten wir fest: 1. Seiendes liegt als enthülltes schon irgendwie vor.⁹ 2. Dieses vorliegende Seiende begegnet in einem und für [ein] sich verhalten zu ihm, in einem Umgang mit ihm. 3. Das enthüllte und bezeugende Seiende ist je schon in einem Seinsverständnis verstanden. All das liegt in der freien Existenz des Daseins, bevor es und ohne daß es je Wissenschaft treibt. (Das primäre Verhalten zum Seienden ist nicht wissenschaftliches Erfassen desselben, aber auch nicht die vorwissenschaftliche Kenntnis-

⁹ ad 1. Seiendes – schon enthüllt. Dasein selbst.

nahme, sondern ein ursprünglicherer Bezug. Das Zeug, Schreibzeug, Fahrzeug, Werk- und Gebrauchszeug überhaupt begegnet uns primär nach dem, *was* und wie es ist, im Gebrauch; die Naturerzeugnisse enthüllen sich in und für die Verwendung. Verwendung und Gebrauchen als solche Verhaltungen machen uns die jeweiligen Dinge zugänglich. Danach müssen Theorien sie erklären. Natur als Naturgewalt begegnet im Sichschützen *vor* ihr, im Herrwerden darüber. Die alltäglichen Umstände zeigen sich in der sp[eziellen] Umgangsart, daß wir mit ihnen rechnen.)

Wie verhält sich nun das wissenschaftliche Verhalten zu diesem vorwissenschaftlichen Umgang mit dem Seienden? Wie entspringt es aus diesem? (Vorwissenschaftlicher Umgang mit dem Seienden nicht nur Kenntnisaufnahme! Ursprünglicher. Natur und Geschichte – Alltag.) Im Umgang mit dem schon enthüllten Seienden können wir uns zwar eigens darauf *richten*, d. h. etwas umsichtig überlegen. Aber dieses umsichtige Betrachten ist noch kein wissenschaftliches Verhalten.¹⁰ Auch dann nicht, wenn wir von jedem »praktischen«, wir sagen besser, technischen Verhalten zu dem Seienden Abstand nehmen und *lediglich* noch betrachtend beim vorliegenden Seienden verweilen. Mit dem Zurücktreten und Ausbleiben der technischen Hantierung, d. h. durch dieses Fehlen von etwas, ist nicht schon wissenschaftliches Verhalten selbst da. Dieses ist vielmehr ein eigenständiges Verhalten, es bedarf eines eigenen Impulses und einer besonderen Wahl, einer eigenen Aufgabe. Faßt man das theoretische Verhalten im wörtlichen Sinn – als betrachtendes Verweilen bei etwas –, so ist durch das *theoretische* Verhalten noch keineswegs das wissenschaftliche bestimmt, so wenig wie eine Ansammlung von Kenntnissen, die wir in der verweilenden Betrachtung gewinnen, schon eine Wissenschaft konstituiert. Worin liegt die Wesensstruktur des wissenschaftlichen Verhaltens? Das Fehlen der Praxis, besonders des technischen Umgangs mit den Dingen, ist so wenig charakteristisch, daß sogar

¹⁰ *Θεωρία* | Betrachten! Umsicht?

betrachtendes Verweilen bei ≠ wissenschaftliches Verhalten.

die Wissenschaft gerade technisch Hantierungen verlangt, was jeder Aufbau einer Versuchsanordnung, Editionstech[niken], archäologische Ausgrabungen und dergleichen bekunden.¹¹ Wissenschaftliches Verhalten muß gerade Technik in ihren Dienst stellen und kann ihrerseits wiederum hinsichtlich ihrer Resultate als Wissen und Kenntniss in den Dienst der Technik gestellt werden. Wenn wir die Wesensstruktur des wissenschaftlichen Verhaltens sehen, dann fragen wir nach dem, was den Umschlag vom vorwissenschaftlichen Verhalten zum wissenschaftlichen charakterisiert. Der Umschlag vollzieht sich aus der Freiheit der menschlichen Existenz; diese ergreift in der Wahl des wissenschaftlichen Verhaltens eine freie Möglichkeit ihrer selbst. Das wissenschaftliche Erkennen wird nicht nur als freie Möglichkeit ergriffen, es wird eigens als Aufgabe festgehalten. Die wiss[enschaftliche Aufgabe] ist eine freie Aufgabe. Alles Erkennen, das vorwissenschaftliche wie das wissenschaftliche, hat diesen Grundcharakter des Enthüllens des vordem Verhüllten, des Entdeckens des zuvor Verdeckten, des Erschließens des bislang Verschlissenen. Das wissenschaftliche Erkennen ist eine freie Aufgabe und aufgegeben ist dabei die Enthüllung des Vorgegebenen um ihrer selbst willen. Das freie Ergreifen der Möglichkeit eines solchen Enthüllens ist ein freies Sichbinden an das zu *Enthüllende als solches*, d. h. an die Sachhaltigkeit und Seinsarten der Sachen selbst. Die Sachheit der Sachen (K[ant]), was und wie sie ist, wird einzige Instanz aller Aufweisung.

(Wissenschaftliches Verhalten – Umschlag – Erkennen – Enthüllen

a) als freie Möglichkeit ergriffen.

b) als Aufgabe festgehalten. – | *Umwillen* –

Sachheit der Sachen einzige Instanz! Nicht wozu und nur soweit, daß mit Rücksicht auf diese oder ihren Zweck – dieser und zwar Hinsicht so und so weit –, sondern ganz und darum und schlecht-

¹¹ technische Hantierung in der Wissenschaft!

hin nur Sache selbst und soweit sie erschließbar ist, d. h. gar keine Grenze abzusehen.¹²⁾

Wir fragen erneut: woraus ist das wesentliche Moment, auf Grund dessen sich das wissenschaftliche Verhalten als solches im freien Umschlag aus dem vorwissenschaftlichen konstituiert? Wir nennen es die *Vergegenständlichung*. Diese ist eine Weise, in der wir etwas, was schon und zuvor als Enthülltes, z. B. als bestimmtes Seiendes vorliegt, begegnen lassen. Seiendes wird Gegenstand heißt, es kommt nicht erst in das Sein, es wird nicht erst zu einem Seienden gemacht, sondern als das Seiende, das es ist, soll es für das erkennende Befragen Rede stehen; Rede stehend auf die Frage, was und wie es sei, steht das Seiende eigens in seiner Sachheit entgegen. Gegenstand kann nur werden, was vordem schon ist; was ist – Seiendes –, braucht aber, um zu sein, nicht notwendig Gegenstand – zu sein –.¹³

Mit der *Vergegenständlichung* ist die Aufgabe gesetzt, das entgegenstehende Seiende an ihm selbst aufzuweisen: diese Aufweisung aber ist immer auseinanderlegendes Bestimmen des Sachgehaltes des Seienden. Das Bestimmen aber umgreift das Seiende – umgreift, d. h. be-greift die Begreifensmannigfaltigkeit seiner ihm zugehörigen Bestimmtheiten. Die Begriffe sind als aufzeigende aus den Sachen selbst auszuweisen hinsichtlich ihrer Angemessenheit an sie. Die Angemessenheit selbst bedarf der Begründung. In der *Vergegenständlichung* ist die Aufgabe der begrifflichen ausweisenden Enthüllung rein um der Enthülltheit willen ergriffen. In ihr konstituiert sich also eine bestimmte Existenzweise des Daseins zu dem, was mit seiner faktischen Existenz je schon irgendwie vorwissenschaftlich enthüllt ist. *Vergegenständlichung* des Seienden – als freie Möglichkeit

¹² [Der hier in Klammern gesetzte Text ist auf der rechten Blattseite ergänzt.]

¹³ *Vergegenständlichung*:
 Rede stehend – entgegenstehen
 Aufweisung – Auslegung
 Begreifen – Anmessung der Begriffe
 Begründung der Angemessenheit.

der menschlichen Existenz – konstituiert das Wesen des wissenschaftlichen Verhaltens.

Welches ist nun die spezifische Struktur der Vergegenständlichung als solcher? Ihrem Wesen nach ist sie auf schon irgendwie Enthülltes bezogen – d. h. darauf angewiesen! –, auf dieses Vorgegebene fundiert; und sie kann sich auf alles mögliche irgendwie schon bestimmte Seiende beziehen – oder durch Bekanntes hindurch zu vordem völlig Unbekanntem vordringen. Je nach dem nun, was und wie das Seiende ist, was Gegenstand werden soll, modifiziert sich die Vergegenständlichung! Denn gerade sie muß sich dem, was Gegenstand wird, anmessen. Wir sehen bereits: mit der faktischen Existenz, die die Wissenschaft als Aufgabe ergreift, ist sowohl Seiendes enthüllt, Seiendes einmal, zu dem sich das Dasein als Nichtdaseinsmäßig[em] verhält, z. B. Natur, und auch Seiendes, was es selbst ist. Aber nicht nur Seiendes ist enthüllt, sondern in eins damit ist, damit Seiendes überhaupt als Seiendes erfahrbar wird, schon das Sein des Seienden verstanden. In dem gekennzeichneten vorontologischen Seinsverständnis, das in allem Verhalten zu Seiendem schon liegt, ist dergleichen wie Sein enthüllt, wenngleich nicht begriffen.

Mit der faktischen Existenz des Daseins ist demnach wesentlich eine doppelte Möglichkeit der Vergegenständlichung da: einmal die Vergegenständlichung des Seienden (Natur – Geschichte usf.) und sodann die Vergegenständlichung des Seins als solchen. Die beiden Grundrichtungen möglicher Vergegenständlichung – zielend einmal auf das Seiende und das andere Mal auf das Sein – sind offenbar zugleich wesentlich aufeinander bezogen, sofern jedes Seiende ist und alles Sein sich je als Sein eines Seienden gibt. In der Vergegenständlichung und all dem, was zu ihr gehört, konstituiert sich Wissenschaft als freie Existenzmöglichkeit des menschlichen Daseins.¹⁴ Mit der Aufweisung dieser beiden im Wesen der Existenz des Menschen frei möglichen Grundrich-

¹⁴ Wissenschaft – freie Möglichkeit des faktischen Daseins. Dasein aber – Seiendes – Sein – enthüllt. Doppelte Möglichkeit der Vergegenständlichung.

tungen der Vergegenständlichung ist die Möglichkeit der beiden Grundarten von theoretischem Erkennen deutlich gemacht: Wissenschaften, die das Seiende vergegenständlichen – τὰ ὄντα – ontische Wissenschaften oder Wissenschaften schlechthin; die Erkenntnis, die das Sein vergegenständlicht – τὸ ὄν ἢ ὅν –, nicht das Seiende, sondern dieses *als* Seiendes, d. h. hinsichtlich seines Seins, die Wissenschaft, die den Begriff λόγος des Seins sucht – die Ontologie. Die Ontologie charakterisiert das Wesen der Philosophie; die ontischen Wissenschaften sind die nichtphilosophischen Wissenschaften (oder ontische Wissenschaften = Wissenschaften schlechthin) (und *Ontologie* im ontologisch ursprünglichen Sinne, den wir noch kennenlernen werden = *Philosophie*).¹⁵ Es gilt, in Kürze, die beiden Grundarten möglicher Wissenschaften gegeneinander abzuheben und damit zugleich das grundsätzlich Gesagte zu verdeutlichen.

b) Der Begriff der positiven Wissenschaften.

Wie vollzieht sich die Vergegenständlichung von Seiendem, wie konstituieren sich ontische Wissenschaften, warum nennen wir sie positive Wissenschaften? Wissenschaft setzt sich die Aufgabe, das Seiende an ihm selbst zu enthüllen und in sachangemessener, begrifflicher Bestimmung zugänglich zu machen. Seiendes aber ist mit der faktischen Existenz des Daseins je schon enthüllt. Wie müssen wir uns zum schon enthüllten Seienden verhalten, damit es uns als das Seiende, das es an ihm selbst ist, *in seiner spezifischen Sachheit und Seinsart* entgegensteht, um in der Forschung weiter und eigens entdeckbar und bestimmbar zu werden? Wie gewinnen wir den ausgegrenzten Bezirk des Seienden, der eigens Gegenstand der Erforschung durch eine Wissenschaft werden

¹⁵ Wissenschaft und Philosophie, d. h. nicht, die Philosophie sei nicht wissenschaftlich im w[eiteren] Sinne; sondern sie ist nicht lediglich noch Wissenschaft, sondern etwas ursprünglich Eigenes – *vor aller W[issenschaft]*.

NB zum Zweck der Kantinterpretation. Hier interessiert uns jetzt nur die Frage, wie Wissenschaft sich konstituiert, was das Wesen des Gegenstands [?] ausmacht.

soll? Wie den *Bezirk Natur* – als mögliches Untersuchungsfeld der Naturwiss[enschaften]? Mit der Natur und g[erade] *als* Natur existieren wir; sie liegt vor und doch ist sie nicht ohne weiteres *als solche gegeben*. Worin liegt das Wesentliche der Entstehung einer Wissenschaft von Seiendem? Wenn wir philosophisch nach der Entstehung der ontischen Wissenschaften fragen, dann suchen wir nicht die faktischen Motive, Veranlassungen und Stadien des geschichtlichen Entwicklungsganges der Wiss[enschaft] historisch festzustellen, sondern wir fragen: was gehört dem Wesen nach zu der Entstehung einer Wissenschaft vom Seienden, mag ihre Geschichte wie immer ansetzen und ablaufen?¹⁶

Wenn wir so nach den Bedingungen der Möglichkeit der Entstehung einer ontischen Wissenschaft fragen, können wir gleichwohl die Beantwortung der Frage an einem historischen Beispiel orientieren. Wir wählen den Fall der Entstehungsgeschichte der neuzeitlichen mathematischen Physik. Was ist das Entscheidende an der Ausbildung dieser Wissenschaft? Man sagt, die neuzeitliche Wissenschaft geht induktiv vor, orientiert sich an den Tatsachen und versucht nicht deduktiv durch reine Spekulation die verborgenen Qualitäten der Dinge zu erraten.¹⁷ Allein, Tatsachen beobachtete auch schon die antike Naturwissenschaft und die mittelalterliche nicht minder. Und eine reichere Anhäufung von Tatsachen macht eine weniger umfangreiche Kenntnis [von] Tatsachen nicht schon zu einer Wissenschaft. Man sagt weiter: die Beobachtung der Tatsachen vollzieht sich (aus [?] vorw[issenschaftlichem] Sehen gerade erst heraus erwachsen [?])¹⁸ auf dem Wege des Experiments. Das konnte jedoch die frühere Wissenschaft auch schon und alle technische Hantierung orientiert sich an Tatsachen und [ist] trotzdem nicht Wissenschaft. Man entgegnet: das experimentelle Studium der Tatsachen arbeitet mit den Mitteln der rechn[enden] [...]*

¹⁶ »Entstehung« der positiven Wissenschaften.

¹⁷ historisches Beispiel – neuzeitliche mathematische Naturwissenschaft, »induktiv« – Tatsachen, Experiment – Mathematik angewandt.

¹⁸ [Darübergeschrieben.]

* [Ein Wort unleserlich.]

Methode – Mathematik. Da ist zu erwidern: auch die alte Wissenschaft kannte schon eine Anwendung der zahlenmäßigen Rechnung und damit Messung in der Naturerkenntnis. Alle diese Momente: Beobachtung der Tatsachen, Experiment, Anwendung der Rechnung treffen nicht das Entscheidende. Das Wesentliche liegt im mathematischen Entwurf der Natur als solcher. Galilei fragt: wie muß überhaupt Natur im vorhinein in den Blick genommen werden, damit¹⁹ sie als ein Ganzes von reinen Bewegungsvorgängen hinsichtlich ihrer Gesetzlichkeit befragbar und bestimmbar wird? Was bedeutet also dieser mathematische Entwurf der Natur?²⁰ Nichts anderes als die vorgängige Erschließung und Fixierung der Seinsverfassung des Seienden, das Thema werden soll. Der Grundakt der Vergegenständlichung birgt also einen Entwurf der Seinsverfassung, d. h. der vorgängigen Fixierung der Bestimmungen (Bewegung, Causalität, Materie, Ort, Zeit²¹), die eine Natur überhaupt konstituieren. Erst aus und im Verständnis der Seinsverfassung der Natur begegnet dieses Seiende als mögliches Thema. Wir bezeichnen diesen Grundakt der Vergegenständlichung die Thematisierung. Der Entwurf der Seinsverfassung schlägt sich nieder als Fixierung der Grundbegriffe der betreffenden Wissenschaft. Erst auf ihrem Grunde, d. h. im Lichte der enthüllten (apriorischen) Seinsverfassung, zeigt sich das Seiende selbst; jetzt erst wird es in seiner Tatsächlichkeit sichtbar und so allererst befragbar; jetzt erst begegnen uns *Naturtatsachen* als *Naturtatsachen*. Die entscheidende Erkenntnis Galileis und Kep-

¹⁹ [Darübergeschrieben:] Antwort [und »damit« durchgestrichen (vgl. dazu Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Gesamtausgabe Bd. 25), S. 31)].

²⁰ [Darübergeschrieben:] Wie zu entwerfen [?] derlei mechanisch Bestimmtes [?], damit die Wahrheit offenbar, daß Tatsachen dieser als Natur [...].*

* [Zwei oder drei Wörter unleserlich.]

²¹ Grundsätze – der Beharrlichkeit, Kausalität. Alles was geschieht hat seine Ursache, der es als Wirkung folgt.

Grundakt der Vergegenständlichung: Entwurf der Seinsverfassung. Das Verstehen der Seinsverfassung leistet [?] das Verstehen des Seienden, das sie bestimmen – als Seiendes entgegenstehen. So gerade erst das Seiende selbst – *ausdrücklich* und in den ontologischen Blick.

lers war nicht die Einsicht, daß man die Tatsachen befragen müsse, sondern im Gegenteil die Einsicht, daß es so etwas wie pure Tatsachen nicht gibt. Im Entwurf seiner Seinsverfassung zeigt sich das irgendwie schon vorthoretisch Enthüllte als das vorliegende Seiende, das es ist. Jetzt erst kann sich die Untersuchung, der Führung folgend, die im apriorischen Verständnis der Grundbegriffe liegt, in das vorliegende Seiende verlegen. Die Richtung des Fragens ist grundsätzlich dieselbe – auf das vorliegende Seiende; es bedarf keiner Umstellung der natürlichen alltäglichen Einstellung, sondern nur der Durchsichtigkeit der Seinsverfassung des zu Befragenden. Im Entwurf der Seinsverfassung, in der Fixierung der Grundbegriffe, wird die Seinsverfassung selbst nicht Thema; d. h. die Wissenschaft von der Natur, dem raumzeitlichen Bewegungsganzen, hat nicht die Zeit als solche zum Gegenstand, und ebensowenig den Raum als solchen, und ebenso[wenig] die Bewegung als solche, sondern räumlich-zeitliches Bewegtes. Das Verständnis der Grundbegriffe ist *unthematisch*, aber es schlägt gerade, dem Zuge des Fragens der Wissenschaft von Seiendem entsprechend, in die Auslegung und Bestimmung des Seienden selbst zurück.

Am mathematischen Entwurf der Natur, durch den sich die Physik konstituiert, ist nicht das Wesentliche, daß er mathematisch ist, sondern daß das Mathematische das Apriori des raumzeitlichen Bewegungsganzen umgrenzt.²² Wenn Kant²³ sagt, eine Wissenschaft ist nur insoweit Wissenschaft, als sie Mathematik enthält, dann hat dieses Wort einen ganz grundsätzlichen Sinn. Es liegt darin nicht die Forderung, etwa die Biologie oder die Historie dadurch als Wissenschaft zu konstituieren, daß man diesen Disziplinen ein mathematisches Verfahren aufzwingt, sondern ganz im Gegenteil: gefordert ist, daß diese Wissenschaft und so

²² Das Mathematische als das Apriori. Kant. Das Vorgängige [?] des Seienden als Seienden bestimmen, die im vorhinein herausgestellte Seinsverfassung.

²³ [Vgl. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), Vorrede. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. IV. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer 1911, S. 470.]

jede Wissenschaft von Seiendem nur soweit Wissenschaft werden kann und ist, als sie sich der Seinsverfassung ihres spezifischen Seinsgebietes versichert.

Daß z. B. das Apriori des Lebendigen oder gar das des Geschichtlichen noch weithin unbestimmt ist und in rohen, beliebigen Alltagsbegriffen gefaßt wird, ja daß der Entwurf des Apriori dieser Seinsgebiete kaum als zentrale Aufgabe ergriffen ist, beweist nicht, daß Biologie und Historie des Entwurfes nicht bedürften.²⁴ Andererseits ist zu beachten, daß die in einem solchen Entwurf der Seinsverfassung eines Gebietes gewonnene Bestimmung der Grundbegriffe nie endgültig ist, sie kann sich ändern, ja in der Revision der Grundbegriffe vollzieht sich gerade die innerste und entscheidende Entwicklung einer Wissenschaft;²⁵ die der Physik und Mathematik sind heute im Stadium einer Umordnung, die vielleicht viel radikaler ist, als die Genesis der neuzeitlichen Wissenschaft im 17. Jahrhundert.

(Was die Wissenschaft als solche *ermöglicht* – dieses vor-ontologische Verständnis – die ursprüngliche und vorgängige Aufhellung des Seienden als solchen, das den *Bezirk* der Vergegenständlichung ausmacht. Auf dem Grunde dieses Verstehens ruht die Wissenschaft. Aus diesem Grunde schöpft sie das, was sie zusammenhält und leitet – die Grundbegriffe; hier der *Grund* der Wissenschaft. – Was heißt dann *Grundlegung*? Ein *gewisses* ausdrückliches Seinsverständnis, aber noch *vor-ontologisch*, wenn gleich höherer Stufe, kann ontologische Wissenschaft in seinen Dienst stellen, ohne um dessen Eigenart und die Art seiner Fundierung und Bewahrung zu wissen.

Ausdrückliches – vorontologisches Seinsverständnis.

Unterschied: gegenüber dem *unausdrücklichen*

hier schon *Begriffe* –

a) entweder übernommen aus einer Ontologie

²⁴ Biologie – Historie.

²⁵ Entwicklung – Modifikation des Entwurfs.

b) oder aber durch eine gewisse, sich selbst nicht durchsichtige »allgemeine« Überlegung gewonnen.²⁶⁾

Im Entwurf der Seinsverfassung und ganz und gar nicht im bloßen Durchmustern des Seienden vollzieht sich die Vergegenständlichung des Vorliegenden – des positum. Die Thematisierung konstituiert das wissenschaftliche Verhältnis einer Wissenschaft zum Vorliegenden, macht sie zur positiven Wissenschaft. Was in diesem Entwurf erschlossen wird, ist aber nicht nur faktisch nicht Thema der betreffenden positiven Wissenschaft – es kann von ihr auch nicht zum Thema gemacht werden; sie befragt das Seiende selbst, aber nicht das, was es zu diesem Seienden als solchem macht. So zeigt aber jede positive Wissenschaft in sich selbst, daß sie notwendig von dem Verständnis von etwas Gebrauch machen muß, was ihr und ihrer Methode unzugänglich bleibt. Außer dem Seienden, dem Positiven, gibt es das Sein, und das Sein des Seienden ist nie in der positiven Einstellung selbst zu sehen und zu finden. Wenn wir alles Seiende zusammennehmen, so gewinnen wir zwar die Summe alles Seienden, aber nicht die Allheit dessen, was es gibt; sofern Seiendes als vorliegendes begegnet, ist auch schon das Sein verstanden.

Die positiven Wissenschaften von Seiendem umfassen nicht alles, was in einer Vergegenständlichung zum Thema gemacht werden kann. Das konstit[uiierende] Moment der positiven Wissenschaft selbst, der Entwurf der Seinsverfassung, bekundet ihre eigene Grenze und damit die Notwendigkeit und Möglichkeit einer ganz anderen Wissenschaft – der transzendentalen Wissenschaft vom Sein, der Ontologie. Sie tragen in sich eine Grenze, die selbst nichts anderes bedeutet als die Forderung einer grundsätzlich anderen Wissenschaft.

²⁶⁾ [Der hier in Klammern gesetzte Text ist auf der rechten Blattseite ergänzt.]

*c) Die Idee der Philosophie als Ontologie
und ihr Verhältnis zu den ontischen Wissenschaften.*

Bei der Kennzeichnung des existenzialen Begriffes der Wissenschaft überhaupt (a) wurde gezeigt: die theoretische Vergegenständlichung gründet sich auf ein schon irgendwie Enthülltes. Die Thematisierung, in der sich die positiven Wissenschaften konstituieren, bezieht sich auf Enthülltes im Sinne des vorliegenden Seienden. Wenn aber die Thematisierung überhaupt zum Wesen der Wissenschaft gehört, dann muß sich auch eine mögliche nichtpositive Wissenschaft, d. h. eine solche, die nicht *Seiendes* zum Thema macht, in einer Thematisierung konstituieren – und zwar in der Thematisierung des Seins.

(Für Philosophie Sein nicht einmal vorliegend, d. h. nicht zu finden, nicht zu schaffen, aber zu finden: zu sehen auf einem Wege gänzlich anderer Richtung als die ist auf Vorliegendes.²⁷)

Wir sagten ferner (S. 32^b): Was jede Thematisierung zu ihrer eigenen Ermöglichung voraussetzt, das ist mit der Existenz des Daseins da. Soll das Sein Thema einer möglichen Wissenschaft werden, dann muß *auch es* irgendwie schon enthüllt sein, wenngleich es nicht vorliegen kann wie Seiendes, da ja das Sein selbst nicht »ist«. Aber wie soll dergleichen wie »Sein« zum Thema einer Wissenschaft werden? Kann man sich unter »Sein« überhaupt noch etwas vorstellen und denken?

Seiendes – gewiß – finden wir ständig vor, und was wir damit meinen, läßt sich leicht an jedem Vorhandenen exemplifizieren. Aber »Sein«! Faßt einen, beim Versuch dergleichen zu denken, nicht der Schwindel? In der Tat, wir sind zunächst ratlos und ohne Anhalt, greifen gleichsam ins Leere. Seiendes – wohl, das »ist« etwas – aber Sein! Dergleichen nimmt sich aus wie das Nichts und kein Geringerer als Hegel hat gesagt: Sein und Nichts ist dasselbe.²⁹

²⁷ [Ergänzung mit roter Tinte.]

²⁸ [Im vorliegenden Band S. 188 ff.]

²⁹ [Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke (in zwanzig Bänden). Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Mol-

Eine Wissenschaft vom Sein – die Wissenschaft vom Nichts! Wir müssen uns zunächst ohne jede Vorspiegelung und Beschönigung eingestehen: unter Sein können wir uns nichts vorstellen!³⁰

Sein – etwas Unverständliches. – Aber andererseits steht doch ebenso eindeutig fest, wir denken ständig dergleichen wie »Sein«: so oft wir ungezählte Male täglich sagen: das und das »ist« so und so – *ist nicht so* – das war – wird sein –, in jedem Gebrauch eines Verbums haben wir Sein gedacht; ganz abgesehen davon, ob wir das »ist« in der wörtlichen Verlautbarung ausdrücklich aussprechen oder nicht. Wir verstehen ohne weiteres: heute »ist« Freitag; die Sonne »ist« untergegangen. Wir verstehen das »ist« und begreifen es nicht. Das Sein ist unverständlich und ebenso sehr selbstverständlich. Es ist uns meist nicht einmal ausdrücklich bekannt, daß wir dergleichen verstehen. Dieses Verstehen von Sein versteht sich so sehr von selbst, daß sich ein bis heute unbestrittenes Dogma in der Philosophie breitmachen konnte des Inhalts: »Sein« ist der einfachste und selbstverständlichste Begriff. Er ist einer Bestimmung weder fähig noch bedürftig. Man beruft sich auf den gesunden Menschenverstand. – Aber allemal, wenn der gesunde Menschenverstand zur ersten und letzten Instanz der philosophischen Erkenntnis gemacht wird, muß diese mißtrauisch werden. Wenn das Sein der verwickeltste und dunkelste Begriff wäre? Wenn das Sein auf den Begriff zu bringen die dringlichste Aufgabe wäre?

»Sein« verstehen wir immer schon, wenngleich unbegrifflich. Und wir müssen dergleichen verstehen, wenn anders wir uns – existierend, in einer Welt – zu *Seiendem*, das wir nicht selbst sind, und zu dem Seiendem, das wir je selbst sind, sollen verhalten können. Verstünden wir nicht »immer schon«, wenngleich ohne Be-

denhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1969–1979, Bd. 5: Wissenschaft der Logik I (Erster Teil: Die objektive Logik. Erstes Buch: Die Lehre von Sein), S. 83.]

³⁰ Sein

a) unverständlich

b) selbstverständlich.

griff, was Wirklichkeit besagt, dann bliebe uns Wirkliches verborgen. Verstünden wir nicht »immer schon«, was Realität bedeutet, dann bliebe Reales unzugänglich. Immer schon – zuvor müssen wir Sein verstehen, um Seiendes vorfinden zu können. Sein ist also nicht nur überhaupt verstanden, sondern in jedem Verhalten zu Seiendem schon zuvor verstanden. Es ist das *Vorherige* vor dem Seienden, Sein müssen wir im Seinsverständnis als Vorheriges schon durchschritten haben, damit uns Seiendes begegnet. Dieses vorherig schon Durchschrittene – das Sein – nennen wir daher das Transzendente. Denn [?] T[ranszendenz] in einem ursprünglicheren Sinne als Kant, dem freilich etwas Echtes vorschwebt. Das Sein ist daher *nicht* etwas *jenseits* des Seienden, sondern *diesseits* das Vorherige, Frühere, Apriori. Die Wissenschaft vom Sein ist keine *positive Wissenschaft* von Seiendem, sondern die Wissenschaft vom vorgängig schon Durchschrittenen – Transzendentale – die transzendente Wissenschaft. Sie sucht den Begriff des Seins, ist nicht ontische Wissenschaft, sondern Ontologie.

Wenn wir bei der Kennzeichnung der Thematisierung, in der sich die mathematische Physik konstituiert, sagten: die positive Wissenschaft stößt notwendig an Grenzen, deren sie bedarf, die sie aber nicht thematisch bewältigt, nämlich die Seinsverfassung ihres gegenständlichen Gebietes von Seiendem, so zeigt sich jetzt, daß diese Rede unangemessen ist. Die Grundverfassung des Seienden – Natur – liegt nicht gleichsam am äußersten Rande³¹ dieses Seienden, sondern ist das, was in jeder physikalischen Frage im vorhinein schon als Vorheriges verstanden und durchschritten ist. Das Seiende – Natur – befragend, hat die Physik die Seinsverfassung schon verstanden und gleichsam hinter sich gelassen. Und das gilt von jeder Erfahrung von Seiendem, sei sie wissenschaftlich oder nicht. Das Sein ist im Seinsverständnis schon durchschritten³², das heißt aber jetzt: wenn das Sein als solches zum

³¹ Grenzen? Transzendenz

³² *Transzendenz*

Transzendenz – Dasein selbst Sein *durchschreitend* und so erst Seiendes erfahrend.

Thema gemacht werden soll, dann muß die Thematisierung des Seins, in der sich Ontologie konstituiert, gleichsam auf das schon durchschrittene Sein *zurückkommen*.

Mit anderen Worten, dergleichen wie Sein ist thematisch nicht vorfindlich in der Einstellungsrichtung³³ des alltäglichen Verhaltens zum Seienden, das ja auch alle positiven Wissenschaften leitet. Es bedarf, damit dieses Zurückkommen auf das Sein möglich werde, einer totalen und grundsätzlichen Umkehrung³⁴ des alltäglichen Verhaltens und der positiven wissenschaftlichen Einstellung im besonderen. *Hegel* sagt daher mit Recht: »Die Philosophie ist ihrer Natur nach etwas Esoterisches; für sich weder für den Pöbel gemacht, noch einer Zubereitung für den Pöbel fähig; sie ist nur dadurch Philosophie, daß sie dem Verstande, und damit noch mehr dem gesunden Menschenverstande, worunter man die lokale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechtes der Menschen versteht, gerade entgegengesetzt ist; im Verhältnis zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt.«³⁵

In der Einstellungsrichtung der alltäglichen Verständigkeit auf das Seiende ist sonach dergleichen wie das Sein nicht vorfindlich. Daher darf nicht verwundern, wenn der gemeine Verstand sagt und sagen muß: So etwas wie Sein ist unverständlich. Aus der Richtung, in die der Verständnisanspruch des gemeinen Verstandes zielt, darf in der Tat keine Aufklärung über das Sein erhofft werden.

Wenn aber gleichwohl das Sein zum Thema einer Wissenschaft gemacht werden soll und das Sein immer schon in der vorwissen-

³³ *aus dem Positiven* – Zu seinem Apriori.

³⁴ *Umkehrung* – aber wie der *Entwurf*.

³⁵ Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. *Kritisches Journal der Philosophie*. Bd. I. 1802. W.W. XVI [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke (u. a.). Bd. XVI. Berlin: Duncker & Humblot 1834], S. 45. [In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke (in zwanzig Bänden). Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 2, S. 182.]

schaftlichen Erfahrung ebenso wie im positiv-wissenschaftlichen Erkennen »durchschritten« ist, wohin muß sich dann die Thematisierung wenden, in der sich Ontologie als Wissenschaft konstituieren soll?³⁶ Wenn das Seinsverständnis in allem Verhalten des Daseins zu Seiendem liegt, dann muß offenbar das so verstandene Sein irgendwie in diesen Verhaltungen, d. h. im Dasein selbst, im Subjekt, in der Seele gegeben sein. Und so hat denn auch die Philosophie von jeher das Sein in der Seele gesucht, auch schon vor der ausdrücklichen Umwendung der philosophischen Problematik auf das Subjekt seit Descartes. Im Selbstgespräch der Seele – λόγος ψυχῆς – verkehrt sie gleichsam mit dem Sein. Oder in anderer Wendung: Sein und alle fundamentalen Seinsbegriffe sind *ideae innatae*. Freilich ist mit diesem Hinweis auf Subjekt und Seele noch wenig für die Aufklärung der Idee des Seins und gar einer Wissenschaft vom Sein gewonnen. Im Gegenteil: solange dieses Seiende, das wir mit Ich – Subjekt benennen und das wir je selbst sind, nicht an ihm selbst hinreichend ursprünglich in seiner ontologischen Verfassung aufgeklärt ist, solange bleibt dunkel, was dieses zum Dasein gehörige Seinsverständnis ist und wie es zur Existenz des Daseins gehört und welches die Bedingungen seiner Möglichkeit sind. – So drängt die Aufgabe, das Sein zum Thema zu machen, vor die Fundamentalfrage: welches ist der Sinn von Sein überhaupt, von wo aus wird dergleichen wie Sein verständlich, welches ist der Horizont, aus dem das Licht kommt für die Erhellung dessen, was wir mit Sein meinen, ohne es zunächst zu begreifen.³⁷ Die Fragen sind hier weder auszuarbeiten noch gar zu beantworten, noch können wir gar die Grundprobleme der Ontologie auseinanderlegen. Genug wenn ungefähr deutlich wird, daß die Wissenschaft vom Sein singular ist gegenüber der Mannig-

³⁶ Anzeige der Begriffe der *Phänomenologie*

Reduktion –
Konstruktion
Destruction.

³⁷ Fundamentalontologie *vorlaufend!*

Schrödinger Aristoteles [vgl. Beilage Nr. 2 (S. 209) unter 11.]
Thematisierung *des Seins*.

faltigkeit positiver Wissenschaft.³⁸ Von diesen als ontischen Wissenschaften ist die Ontologie grundsätzlich verschieden, wenngleich doch wieder in einem ursprünglichen Zusammenhang mit ihnen.³⁹

Alles Verhalten zu Seiendem, sei es wissenschaftlich oder nicht, hat das Eigentümliche, daß es an das Seiende verloren ist. Diese Rede von Verlorenheit enthält keine abschätzige Bewertung, sondern betont nur, daß dieses Verhalten im Seienden aufgeht, dabei aber doch Sein versteht. Alle positiven, ontischen Wissenschaften von Seiendem sind in gewisser Weise, d. h. unthematisch und vorläufig, auch ontologisch. Umgekehrt ist die Ontologie notwendig immer schon, wenngleich unthematisch und beiläufig, ontisch; das besagt: Sein des Seienden ist je nur in einem bestimmt qualifizierten Ausgang von Seiendem und Durchgang durch dieses seinerseits zugänglich. Seiendes muß auch für die Ontologie immer in gewisser Weise vorher miterfahren sein. Seiendes *ist*, d. h. als Sein bestimmt; jedes Sein ist Sein eines Seienden. Die positiven Wissenschaften von Seiendem und die transzendente Wissenschaft vom Sein erweisen sich demnach als die beiden Grundmöglichkeiten der Thematisierung des Seienden, das ist.⁴⁰

Jede positive Wissenschaft birgt in sich eine mehr oder minder ausgebildete Ontologie. Die Philosophie liegt daher nicht außerhalb der positiven Wissenschaften, sondern ist in ihnen latent; von ihnen selbst freilich nicht ergreifbar und vollziehbar, weil das eine Methode verlangt, die ihrem methodischen Charakter [nach] esoterisch ist. Die Philosophie liegt aber nicht nur in den positi-

³⁸ [Ergänzung mit roter Tinte:]

Phänomenologie die Methode, der Weg und die Art, in der sich die Thematisierung und damit zugleich [?] die Erfahrung des Seins vollzieht; versuchte die in der konkreten ontologischen Forschung sich vollziehende Beachtung [?] in der Phänomenologie und ständig unter Anmessung an das Thema.

³⁹ Ontische Wissenschaften und Ontologie.

⁴⁰ Grundbegriffe – Allgemein-Begriffe, nicht *weniger und unbestimmter*; sondern ihre eigene Bestimmtheit, die positiv[en] W[issenschaften] nicht sichtbar ist. [Vgl. auch Beilage Nr. 2 (S. 210) unter 13.]

ven Wissenschaften, sondern in jedem faktischen Verhalten zum Seienden.

Kant sagt dem Sinn nach einmal im Blick auf die mathematische Naturwissenschaft: jede Wissenschaft ist nur soweit Wissenschaft, als sie Mathematik enthält.⁴¹ Der grundsätzliche Sinn dieses Satzes will nicht sagen, alle Wissenschaft soll mathematisch werden, sondern weil in der Mathematik mit Bezug auf Physik in gewissen Grenzen die apriorische ontologische Verfassung der Natur zum Ausdruck kommt, d. h. die Seinsverfassung des Seienden umgrenzt wird, das Gegenstand der Naturwissenschaft ist, deshalb ist Mathematik für die Wissenschaft dieser Wissenschaft konstituiert. Grundsätzlich besagt die Kantische These: jede positive Wissenschaft von Seiendem ist nur soweit Wissenschaft, als sie, ob ausdrücklich oder nicht, [die] in ihr selbst liegenden ontologischen Voraussetzungen sich begrifflich angemessen zueignet, bzw. in der jeweiligen Kritik der Grundbegriffe um ein solches ontologisches Verständnis ihres eigenen Gegenstandsgebietes bemüht.⁴²

Die grundsätzliche Einsicht in diesen Zusammenhang zwischen Ontologie als Wissenschaft vom Sein und den positiven Wissenschaften vom Seienden hängt gar nicht davon ab, wieviele positive Wissenschaften und wie weit sie sich bereits verwirklicht haben. Was wir bisher darlegten, deckt sich mit dem, als was sich wissenschaftliche Philosophie immer selbst bezeugt. Schon Plato, der im Sophistes [vgl. 254 a 8 sq.] vom Philosophen sagt: ἀεὶ προσκείμενος τῇ ιδέᾳ τοῦ ὄντος, sah ganz klar den Zusammenhang zwischen der Philosophie und den Wissenschaften, die wir positive nennen. (Vgl. [Plato,] *Res publica* (Grundprobleme S. 16⁴³) –

⁴¹ [Siehe S. 196, Anm. 23.]

⁴² [Dieser Absatz zu Kant ist mit grünem Stift durchgestrichen. Vgl. dazu die andere Formulierung oben S. 196 f.]

⁴³ [Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 24. Frankfurt a. M.: Klostermann 1975; 2. Aufl. 1989; 3. Aufl. 1997, S. 73 f. Vgl. auch Beilage Nr. 3, S. 211.]

Aristoteles, Met. Z 1, finis [1028 b 2 sqq.], Begriff der ἐπιστήμη ζητουμένη! vgl. Recapitulation S. 48.⁴⁴ Kant über die *Fortschritte* der Metaphysik, System der *Transzendentalphilosophie*. Hegel – Ontologie als *Logik* | Wirklichkeit der res cogitans – Sichselbstwissen | auch für Ontologie aufgehoben.⁴⁵)

⁴⁴ [Das Blatt konnte nicht identifiziert werden.]

⁴⁵ [Vgl. dazu Beilage Nr. 3, S. 212.]

BEILAGEN

1.

[Zu Abschnitt I.b, S. 193 ff.⁴⁶]

Daß z. B. das Apriori des Lebendigen und gar des Geschichtlichen noch weithin unbestimmt ist und in vulgären und rohen Begriffen gefaßt wird, ja daß der Entwurf des Apriori dieser Seinsgebiete kaum als zentrale Aufgabe begriffen und ergriffen ist, beweist nicht, daß Biologie und Historie für ihre Thematisierung dieses Entwurfs nicht bedürften. Andererseits ist zu beachten, daß die in solchem thematisierenden Entwurf herausgestellte apriorische Grundverfassung eines Seinsgebietes nicht endgültig feststeht, daß sie vielmehr veränderlich ist, entsprechend dem Vordringen in das Forschungsgebiet selbst. So ist heute die Physik in der Situation, daß die bisherigen Begriffe von Causalität, Bewegung, Materie nicht mehr ausreichen; ebenso in der heutigen Mathematik, der scheinbar festgefügtsten Wissenschaft – *Grundlagenkrisis*.

Das Apriori ist für die Physik und die pos[itiven] W[issenschaften] von Seiendem überhaupt nicht selbst Thema, sondern im Lichte des entworfenen Apriori wird das Seiende thematisch gegenständlich. Physikalisch ist nichts über Bewegung überhaupt, über Ort, Raum und Zeit, Causalität auszumachen. Gleichwohl ist der Zugang zum Wirkungszusammenhang raumzeitlicher Vorgänge unmöglich ohne ein Mitverstehen dieser Begriffe, d. h. Bestimmungen der Grundverfassung des thematischen Gebietes.

Mit der zum Wesen der pos[itiven] Wiss[enschaft] gehörigen Thematisierung, d. h. dem Entwurf des Apriori, stößt die positive Wissenschaft gleichsam an eine Grenze, ohne die sie selbst wiederum nicht sein kann, was sie ist und ihrem eigenen Sinn nach

⁴⁶ [Es handelt sich hier um eine andere Version zu den Ausführungen aus Abschnitt I.b mit dem Titel »Der Begriff der positiven Wissenschaften« auf einem eingefügten Blatt. Der Beginn dieser Ausführungen fehlt.]

sein soll. Was ist das, worauf die positive Wissenschaft notwendig als ihre Grenze stößt? Wir sagten: das im thematis[chen] Entwurf Enthüllte, obzwar nicht eigens thematisch Erfasste (nicht Zeit, sondern Innerzeitiges) macht die Grundverfassung des vorliegenden Seienden aus, d.h. aber das, was zum Sein des betreffenden Seienden gehört. Außer dem Seienden, das ist, gibt es das Sein, das seinerseits freilich nicht mehr als *Seiendes* begriffen werden kann. Wenn wir die Allheit des Seienden, das ist, zusammennehmen, haben wir die Summe des Seienden, das ist, aber gleichwohl nicht die Allheit dessen, was es gibt. Denn daß das Seiende *ist*, Sein hat, gehört zwar zu ihm und bedeutet gleichwohl kein Seiendes.

So zeigt sich: Im Versuch, in das Zentrum der Wesensstruktur der Wissenschaft von Seiendem vorzudringen, stoßen wir auf etwas, was der positiven Wissenschaft ebenso unentbehrlich wie unzugänglich ist: die Grundverfassung ihres Gegenstandsgebietes, die Seinsstruktur des thematischen Seienden.

Es gibt also etwas, was in der Gesamtheit des Seienden nicht aufgeht, das Sein dieses Seienden, so daß die Wissenschaften von Seiendem, Vorliegendem, *nicht* alles umfassen, was Thema der wissenschaftlichen Untersuchung werden kann. Die Wissenschaften von Seiendem bedürfen also einer einschränkenden Bezeichnung – Wissenschaft von irgendwie Vorliegendem: positive Wissenschaft.

Mit dieser Einschränkung ist aber schon eine Gliederung des Begriffes Wissenschaft überhaupt gesetzt und die Idee einer Wissenschaft angezeigt, die nicht positive Wissenschaft von Seiendem ist. Über die Möglichkeit und Notwendigkeit dieser Wissenschaft müssen wir uns jetzt verständigen.

2. [Gliederungsentwurf zu Abschnitt] I.c)

[S. 199 ff.]

1. eine Richtung der möglichen Vergegenständlichung – positive Wissenschaft.
2. eine andere, nicht nur möglich, sondern notwendig – Vergegenständlichung des Seins.
3. Sein – a) *unverständlich* und gar noch Gegenstand einer *Wissenschaft*.
Wo finden? – vulgäre Verständigkeit.
Sein = Nichts. »Schwindel«!
- b) *selbstverständlich* –
4. Dogma – Sein der selbstverständlichste und einfachste Begriff, rätselhafteste und verwickeltste.
5. Sein schon verstanden – »Wirklichkeit« / Realität / Leben / *Vorherig* –
6. nicht Jenseits, sondern Diesseits⁴⁷
schon durchschritten – zu Dasein gehört Seinsverständnis –
es durchschreitet je schon und hält sich
im Verstehen von Sein.
Dasein transzendiert.
7. Sein hinter sich gelassen – Zurückkommen
Umkehrung – vom Aufgehen in und beim Seienden –
| nicht auf Subjekt, denn das auch Seiendes!
Verkehrte Welt – Hegel.⁴⁸
8. Vergegenständlichung der Transzendenz – transzendente Wissenschaft.
9. *idea innata* – λόγος ψυχῆς
10. Fundamentalontologie.
11. Der vorlaufende Charakter [der] Ontologie
(Aristoteles – Schrödinger⁴⁹ – Bewegungsbegriff)

⁴⁷ [»Dies selbst« mit Rotstift verbessert zu: »Diesseits«.]

⁴⁸ [Siehe Zitat unten S. 210 f.]

⁴⁹ [Erwin Schrödinger (1887–1961), österreichischer Physiker (u.a. grundlegende Arbeiten zur Quantenmechanik) und Nobelpreisträger (von 1933).]

12. Phänomenologische Methode – Ontologie –
 Umwendung – zurückkommen auf Sein –
 Endungen in die »Verkehrte Welt«.
Konstruktion
Destruktion.
13. Positive Wissenschaft – Thematisierung – | Entwurf der
 Seinsverfassung
 diese nicht Thema.
Grundbegriffe.
Allgemeine Begriffe | nicht vage und unbestimmt
 ihre eigene Bestimmtheit – für die
 pos[itiven] Wiss[enschaften] *nicht*
 sichtbar.
 (wie das Verhältnis phänomenologisch
 genauer verstanden – trennend – da,
 aber nicht begriffen –)
14. Plato.
 Aristoteles.
 Kant.
 Hegel.
15. Zusammenfassend: aus der Faktischen Existenz des Daseins
 a) Wesen der Wiss[enschaft]
 b) } Zwei *Grund*möglichkeiten der Vergegenständlichung
 c) } Notwendig in sich zusammenhängend.

3. [Zitate zu Abschnitt I.c, S. 202 ff.]

Hegel

»Die Philosophie ist ihrer Natur nach etwas Esoterisches; *für sich*
 weder für den Pöbel *gemacht*, noch einer Zubereitung für den Pö-
 bel fähig; sie ist nur dadurch Philosophie, daß sie dem Verstande,
 und damit noch mehr dem gesunden Menschenverstande, wor-
 unter man die lokale und temporäre Beschränktheit eines Ge-
 schlechtes der Menschen versteht, gerade *entgegengesetzt* ist; im

Verhältnis zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt.«⁵⁰

(Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt. Kritisches Journal der Philosophie. Bd. I. 1802. W.W. [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, a.a.O.], XVI, 45.)

Plato

αἱ δὲ λοιπαί, ἃς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτῃ ἐπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὅπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσῃσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἕῳσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν. (Res publica VII, 533 b [6] sqq.)

»Die übrigen Weisen, sich im Seienden zurechtzufinden, von denen wir sagten, daß sie je ein Stück des Seienden gegenständlich erfassen, Geometrie und diejenigen, die ihr folgend von ihr Gebrauch machen [die Wissenschaften vom Seienden] träumen freilich, wie wir sehen, vom Seienden, sie sind aber außerstande, das Seiende als etwas im Wachen Gesichtetes zu sehen [d. h. in seinem Sein (ιδέα) zu fassen]. Und sie sind dazu außerstande, solange sie von Voraussetzungen über das Seiende [d. h. von seiner Seinsverfassung] Gebrauch machen und die [Voraussetzungen] dabei unbewegt lassen, d. h. nicht im philosophischen Erkennen ausdrücklich *durchsprechen*.« – Hierzu sind sie aber grundsätzlich außerstande, sie vermögen nicht aufzuweisen, was das Seiende als Seiendes ist. (Sie erreichen nicht den Begriff des Seins.) *ὄναρ* nur – nicht *ὅπαρ*; träumen in gewisser Weise dabei, aber nicht im Wachen eigens gesehen. (Das gilt auch von der Geometrie – trotzdem sie apriorische Wissenschaft.)

⁵⁰ [Hervorhebungen von Heidegger (vgl. auch oben S. 202).]

Aristoteles

Met. Z 1 [vgl. 1028 b 2 sqq.]. τὸ γὰρ πάλαι καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν.

ἐπιστήμη ζητούμενη – gesucht zu werden, gehört zum Begriff der Wissenschaft.

Kant – Transzendental-Philosophie = Ontologie. (Fortschritte der Metaphysik⁵¹)

Hegel – Logik »welche die eigentliche Metaphysik oder reine spekulative Philosophie ausmacht« (Vorrede zur Logik I⁵²).

4.

Der Begriff der Positivität im Vortrag unzureichend. Dazu gehört: nicht nur das Positum –

- sondern a) seine vorwissenschaftliche »Wahrheit«
 b) das *Haben* des Positum als unreflektiert – unverstandenes
 c) aber auch die ganze ontologische *Axiomatik* – der betr[effenden] Wiss[enschaft] als u. a.
 d) sogar die ontische Axiomatik, sofern sie nur von Fall zu Fall und nicht systematisch gefunden und gebraucht wird.

⁵¹ [Immanuel Kant über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzten Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? In: Kant's gesammelte Schriften. Bd. XX. Hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: de Gruyter 1942, S. 253–351; hier S. 260 (Vorrede von Kant).]

⁵² [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke (in zwanzig Bänden). Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 5: Wissenschaft der Logik I, Vorrede zur ersten Ausgabe (1812), S. 16.]

VII. PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE
UND METAPHYSIK DES DASEINS
(24. Januar 1929)

*Philosophische Anthropologie und
Metaphysik des Daseins.*¹

Die gegenwärtige Philosophie ist vorwiegend durch zwei Tendenzen bestimmt: die eine bekundet sich als Interesse an der *Anthropologie* (Frage: was der Mensch sei), die andere verrät sich als Zug zur *Metaphysik* (Frage: was das Seiende als solches und im Ganzen sei). Beide sind in der Gesamtlage des heutigen menschlichen Daseins erneut erwachsen und keineswegs Angelegenheiten philosophischer Schulen und Eigentümlichkeiten einzelner Richtungen. Beide Tendenzen sind zwar gleichzeitig; aber sie entbehren der inneren Einheit. Schon ihr Zusammenhang ist unbestimmt, ja nicht einmal die Frage darnach ist wach. Um so vielfältiger, einspänniger und heftiger geben sich die Bemühungen nach beiden Seiten. Fast als genügte schon das Gewicht dessen, was da jeweils mehr »probierend« als sicher, mehr breit als eindeutig behandelt wird, um den beiden Tendenzen Bedeutung und Bestand zu sichern.

Dabei strebt vor allem die *Anthropologie* (Menschenkunde) in die Breite als Psychologie, Charakterologie, als Typologie der Weltanschauungen, Psychoanalyse, Rassen- und Völkerkunde. Und das nicht nur in isolierten wissenschaftlichen Disziplinen, sondern diese Art, die Dinge *anthropologisch* zu sehen und abzuschätzen, ist bereits zu einer allgemeinen geistigen Haltung geworden. So unüberschbar die Fülle dieses Wissens um den Menschen sein mag, so verschiedenartig die zusammengreifenden Verarbeitungen ausfallen mögen, so wechselnd die weltanschaulichen Absichten derselben bleiben, so erwächst doch aus all dem ohne klare Absicht und Einsicht *eine Überzeugung* von grundsätzlicher Tragweite: danach gilt psychologische anthropologische Erklärung als *die eigentliche* Erkenntnis der menschlichen Dinge nicht nur, sondern letztlich aller, sofern sie zum Menschen in Beziehung stehen. Etwas ist schlechthin erkannt, so erkannt, wie

¹ (Vortrag in der Kantgesellschaft zu Frankfurt, 24. I. 29.)

es überhaupt nur erkannt werden kann, wenn es anthropologisch erklärt ist.² Mit der Tendenz zur Anthropologie kommt *wieder* ein ganz bestimmter Anspruch auf Erkenntnis, eine ganz bestimmte Einschätzung dessen, was Wahrheit heißen soll, zur Herrschaft.³ (Diese gekennzeichnete Überzeugung erleichtert der anthropologischen Tendenz den Eingang, und diese ihrerseits festigt jene.)

Weit unbestimmter und unsicherer ist die Tendenz zur Metaphysik im weiteren Sinne. Auch wo sie nicht die massive Form der Astrologien und Theosophien annimmt, wird sie weithin gesucht als Ersatz für die schwindende Wirkungskraft der christlichen Kirchen und die noch vor einer Generation lebendig gewesenen Bildungsmächte (Goethe, Schiller). Wo sie als ausdrückliche Aufgabe der Philosophie genommen wird, geschieht es auf dem Wege einer Erneuerung der Systeme des deutschen Idealismus, vor allem Hegels und neuerdings Schellings; weiter zurückgreifend in der neuen Einschätzung von Leibniz und Plotin. Dabei viel Zufall am Werk, Opposition gegen die nachherige [?] Schulphilosophie. Bedürfnis nach Auffrischung und Bereicherung der Probleme, in allem aber doch auch gedrängt von einem Fragen, das auf das Ganze zielt.

Unfruchtbar bleibt es, mit einer oder der anderen oder beiden Tendenzen einfach mitzuschwimmen; oder wenn es hoch kommt, sie beide aufzunehmen, um sie sicher zu gestalten und zu begründen. Sondern es gilt: aus einer radikalen und produktiven konkreten Fragestellung heraus diesen Tendenzen entgegenzukommen, um sie als solche allererst zu erkennen, d. h. aber in ihrer eigentlichen Absicht, Möglichkeit und Grenze zu bestimmen und damit handelnd ihrer Herr zu werden. Äußerlich gesprochen heißt das: ihren Zusammenhang zum Problem machen und ans Licht stellen.

² [Ergänzung in Stenographie:] nicht die Natur selbst [...], sondern die Er[...] der Auffassung dabei.

* [Stenographie unleserlich.]

³ Zugleich schon positive Auswirkung der anthropologischen Tendenz erwiesen! Hier aber die Funktion und Bedeutung bezeugt. Philosophie als solcher die Frage.

Beide Tendenzen sind bislang aber nicht nur ohne wirklichen Zusammenhang, sondern jede zugleich in ihrem Ursprung und ihrer Motivierung sich selbst dunkel und in der Absicht schwankend.

Besteht nun überhaupt ein Zusammenhang zwischen der Frage: was ist der Mensch, und der Frage: was ist das Seiende als solches und im Ganzen? Offenbar der – und sogar ein solcher, der scheinbar leicht zu ermitteln ist –, daß die erste Frage eine Teilfrage der zweiten ist, wenn anders der Mensch zum Seienden im Ganzen genommen gehört, d. h. ein Seiendes ist unter anderem? Und dann wäre die Anthropologie – als Metaphysik des Menschen – ein Teil der Metaphysik im Ganzen. Aber wenn das alles wäre, was sich über den Zusammenhang der Frage nach dem Wesen des Menschen mit der Frage der Metaphysik sagen ließe, dann bedürfte es keiner besonderen Überlegungen. Wie es denn überhaupt zweifelhaft ist, welche besondere Bedeutung dem Problem des Zusammenhangs und der einheitlichen Verwurzelung von Anthropologie und Metaphysik beigemessen werden soll. Denn, zwei Strömungen in der gegenwärtigen geistigen Lage zu vereinigen, mag für eine Gesamtcharakteristik derselben, die Gewinnung eines einheitlichen Bildes, erstrebenswert sein, berührt aber doch kein sachliches Problem selbst.⁴

Aber gerade darauf geht unsere Frage; noch weiter sogar steht die Absicht: zu zeigen, was da an anthropologischer und metaphysischer Tendenz sich breitmacht, sind nur ihrer selbst nicht mächtige Ausläufer und demnach Hinweisungen auf Zusammenhänge, die gerade heute noch ganz dunkel geblieben. Ja nur von diesen Zusammenhängen her können die gesamten Strömungen als Hinweisungen auf Wesentliches verstanden werden.

Und dieses Wesentliche läßt sich vorweg kurz anzeigen: Die anthropologische Tendenz verhilft dazu, die Frage, was der Mensch sei, zu einer zentralen werden zu lassen. Die Tendenz zur Metaphysik weckt den Sinn für die Auseinandersetzung des zentral

⁴ Vgl. I.b [im vorliegenden Band S. 216: »Unfruchtbar bleibt es ...«].

werdenden menschlichen Daseins mit dem Ganzen des Seienden. Mit dieser Kennzeichnung meldet sich schon ein gewisser Zusammenhang beider Tendenzen, aber er ist auch so mehr noch von außen hergestellt, als ursprünglich entwickelt.

Denn wenn wir die Frage nach dem *inneren* Zusammenhang und der *wurzelhaften* Einheit von Anthropologie und Metaphysik als *philosophische* Tendenz zum Thema machen, dann heißt das: nicht aus der Peripherie dieser Strömungen her die Frage stellen, sondern aus dem Zentrum eines oder sogar *des philosophischen* Grundproblems.

1. Inwiefern liegt im Wesen der Grundfrage des Philosophie-rens ein notwendiger Zusammenhang zwischen der Frage nach dem Wesen des Menschen und der Metaphysik?

2. Welches ist dieser wurzelhafte Zusammenhang und welcher fundamentale Problembezirk eröffnet sich damit?

3. Vordem aber ist zu fragen: welches ist denn die Grundfrage des Philosophierens selbst?

Es ist in der Formulierung des Themas angezeigt durch den zunächst in seiner Bedeutung dunklen Titel: Metaphysik des Daseins. Dasein – das Seiende, das wir selbst sind – *aber* mit Absicht nicht Mensch. Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins also unterscheiden, Unterschied entwickeln. Ausgehend von der Idee der *Philosophischen Anthropologie* und Ziel: Metaphysik des Daseins, als in welcher der ursprüngliche Zusammenhang der Frage nach dem Wesen des Menschen mit der Metaphysik sich auftut.⁵

Doch jedesmal, wenn ein Problem der Philosophie radikalisiert wird, macht es für die Gegenwart den Eindruck des Neuen; wer aber selbst aus dem Grunde der Dinge philosophiert, wird damit von selbst in das Gespräch mit der großen Überlieferung der Philosophie versetzt; alles radikale Fragen in der Philosophie bedarf

⁵ Ø [= fehlt?] Bo[inner] V[ortrag], Darlegung [?]. [Nach der Mitteilung der Ortsgruppe Bonn der Kantgesellschaft (in: Kant-Studien 33 (1928), S. 355) hielt »Prof. Dr. Heidegger – Marburg« am 1. Dezember 1927 den öffentlichen Vortrag »Kant und das Problem der Metaphysik«. Das Manuskript ist nicht mehr vorhanden.]

nicht erst einer nachträglichen Anknüpfung an die Historie der Philosophie, sondern es bewegt sich im Grundgeschehen der Philosophie.

Aber gerade wenn wir ins Zentrum des Grundproblems der Philosophie streben, bedarf es einer bestimmten vorbereitenden Anweisung. Zwar nicht ausgehen von den mannigfaltigen, oft verworrenen und meist nur ganz am Rande des Philosophierens sich haltenden Tendenzen, sondern von der Gegenwart eines Philosophierens, das beide Fragerichtungen in einem starken Wollen und weiten Fülle und Beweglichkeit in sich vereinigte: der philosophischen Arbeit *Max Schelers*. (Philosophische Anthropologie und Metaphysik überhaupt waren die beiden Pole, um die sein Fragen und Denken immer eindeutiger und leidenschaftlicher kreiste.) Ja mit Rücksicht auf sie ist das Thema gewählt – eine Erörterung derselben, geschehen zu seinem Gedächtnis und als geringes Dokument der Wirklichkeit seines Philosophierens. Aber es wäre wenig in seinem Sinne, wenn wir nur nacherzählten, was er gedacht, oder ergänzten und besserten. Nur eine⁶ radikale Frage kann ein Gespräch mit ihm eröffnen. Und wir dürfen diese Frage um so zuversichtlicher aufrollen, als sie ihm selbst gelegentlich unseres letzten gemeinsamen tagelangen Philosophierens in Unruhe versetzte.⁷

Wir entwickeln das Problem der Metaphysik des Daseins im Ausgang von Schelers Idee einer Philosophischen Anthropologie und kennzeichnen:⁸

⁶ [Darübergeschrieben:] Prinzip.

⁷ [Vgl.] S. 2 [im vorliegenden Band S. 218.]

1. Welches ist nun diese Grundfrage des Philosophierens?
2. Inwiefern – in ihrem Wesen – Zusammenhang zwischen Frage nach dem Menschen und Metaphysik?
3. Welcher Art dieser wurzelhafte Zusammenhang – welche fundamentale Problematik eröffnet sich damit?

Metaphysik des Daseins; Titel. Nicht direkt, sondern im Ausgang von der Idee der philosophischen Anthropologie; demnach gliedert sich das Ganze:

* [Satz mit Bleistift durchgestrichen.]

- I. Die Idee einer Philosophischen Anthropologie; ihre Unbestimmtheit und innere Grenze (II.⁹) in Absicht auf [das] Wesen (die Wurzel und das Ganze) der Philosophie. [220]
- II. Das Grundproblem der Philosophie als Metaphysik und die Frage nach dem Wesen des Daseins als Fundamentalfrage. [229]
- III. Der Grundcharakter der *Metaphysik des Daseins*. [238]

*I. Die Idee einer »Philosophischen Anthropologie«;
ihre Unbestimmtheit und innere Grenze.*

- 1. Allgemeine Kennzeichnung der Anthropologie und [?] beziehen auf *M. Scheler*. [220]
- 2. Unbestimmtheit der Idee. [223]
- 3. Innere Grenze.¹⁰ [227]

1.

M. Scheler hat schon vor fast zwei Jahrzehnten sich über die zentrale Bedeutung der Frage nach dem Wesen des Menschen ausgesprochen. Sein Aufsatz »Zur Idee des Menschen« beginnt mit der These: »In gewissem Verstande lassen sich alle zentralen Probleme der Philosophie auf die Frage zurückführen, was der Mensch sei und welche metaphysische Stelle und Lage er innerhalb des Ganzen des Seins, der Welt und Gott einnehme.«¹¹ Und

⁹ [»II.« mit Bleistift an dieser Stelle eingefügt.]

¹⁰ [Diese Gliederungspunkte 1.–3. sind auf der rechten Blattseite unter der Angabe »dreifach gliedern« ergänzt. Im folgenden Text (von Teil I) ist diese Gliederung jeweils (wiederum auf der rechten Blattseite) ergänzt und wurde daher in den Haupttext integriert.]

¹¹ [Max Scheler,] Abhandlungen und Aufsätze I. [Leipzig: Verlag der Weissen Bücher] 1915, S. 319. Vgl. 3. Aufl. »Vom Umsturz der Werte«. [Der Abhandlungen und Aufsätze Band] I. [Leipzig: Der Neue Geist-Verlag] 1927 [Wiederabdruck in: Max Scheler, Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. 4., durchges.

mit Rücksicht auf die verschiedenen Definitionen des Menschen sagt Scheler: »Der Mensch ist ein so breites, buntes, mannigfaltiges Ding, daß die Definitionen alle ein wenig zu kurz geraten. Er hat zu viele Enden!«¹² Scheler sieht im Menschen das Wesen, das betet und Gott sucht. »Intention und Geste der ›Transzendenz‹ selbst«,¹³ »Ein Ding, das anfängt, über sich hinauszugehen und Gott zu suchen«,¹⁴ Und seitdem gilt Schelers Bemühen gerade der Herausarbeitung einer einheitlichen Idee vom Menschen, zugleich aber der Herausstellung der wesenhaften Verwicklungen und Schwierigkeiten, die sich einer solchen Aufgabe in den Weg legen. Und die letzte Veröffentlichung Schelers (deren Vorwort er noch hier in Frankfurt geschrieben) trägt den Titel »Die Stellung des Menschen im Kosmos«. ¹⁵ Er kennzeichnet diesen Seitenblick eines Darmstädter Vortrags von 1927 also: »Die Arbeit stellt eine kurze, sehr gedrängte Zusammenfassung meiner Anschauungen über einige Hauptpunkte der ›Philosophischen Anthropologie‹ dar, die ich seit Jahren unter der Feder habe, und die zu Anfang des Jahres 1929 erscheinen wird. Die Fragen: ›Was ist der Mensch, und was ist seine Stellung im Sein?‹ haben mich seit dem ersten Erwachen meines philosophischen Bewußtseins wesentlicher und zentraler beschäftigt als jede andere philosophische Frage.«¹⁶

Die Probleme, die Scheler in dem genannten Vortrag behandelt: das Wesen des Menschen im Verhältnis zu Tier und Pflanze, ferner die metaphysische Sonderstellung des Menschen¹⁷, machen

Aufl. Hg. von Maria Scheler. (Gesammelte Werke. Hg. von Maria Scheler. Bd. 3.) Bern: Francke 1955, S. 171–195; hier S. 173. Im Original heißt es: »In einem gewissen Verstande ...«].

¹² A.a.O. 324 [Max Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 3, a.a.O., S. 175].

¹³ [A.a.O.] 346 [Max Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 3, a.a.O., S. 186].

¹⁴ [A.a.O.] 354 [Max Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 3, a.a.O., S. 189].

¹⁵ [Darmstadt: Reichl] 1928. [Wiederabdruck in: Max Scheler, Späte Schriften. Mit einem Anhang hg. von Manfred S. Frings. (Gesammelte Werke Bd. 9.) Bern und München: Francke 1976, S. 7–71.]

¹⁶ Ib. Vorrede. S. 9 [Max Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 9, a.a.O., Vorrede zur ersten Auflage (Frankfurt am Main, Ende April 1928), S. 9. Die Ergänzung »und zentraler« fehlt aber in Schelers Vorrede.].

¹⁷ A.a.O. S. 14 [Max Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 9, a.a.O., S. 11].

also nur einige Hauptpunkte der Philosophischen Anthropologie aus. Wie diese im Ganzen gebaut, angesetzt und begründet ist, das wird aus den vorliegenden Veröffentlichungen nicht deutlich. Gewiß hat Scheler darüber seine Anschauungen und Entwürfe gehabt, und zwar, soweit ich sehe, vor allem in der Form einer Schichtung von Problemgruppen¹⁸, wie das überhaupt die Art seiner »Systematik« war. Ihm war immer interessanter und entscheidender die Breite und Fülle der wesentlichen Möglichkeiten eines Problems als seine ursprüngliche Systematik und Verwurzelung.¹⁹

Und so würde er auch, wie ich aus dem letzten Gespräch entnehmen durfte, für die folgenden Probleme im Rahmen seiner Anthropologie eine Stufe und Stelle gefunden haben, und zwar als die »höchste Spitze« – *aller* –.

Aber – nicht die Aufgipfelung, sondern die Verwurzelung. Und das nicht im Rahmen einer Stufenfolge der spezifisch anthropologischen Probleme, sondern in der Ordnung und als Erfordernis der Grundfrage der Philosophie überhaupt. Erst von da aus wird begreiflich, in welchem Sinne, mit welchem Recht und mit welcher Notwendigkeit die Frage nach dem Wesen des Menschen das Zentrum der Philosophie ist.

Anders gewendet: Es gibt eine Frage nach dem Wesen des Menschen, die in ihrer Auslösung, in Ansatz und Behandlung vor aller philosophischen Anthropologie liegt, weil sie die innere Möglichkeit der Philosophie als solcher selbst und damit alles *philosophischen* Fragens begründet – also auch eine Anthropologie, die philosophisch soll sein können!

Und so gilt es zunächst: die Unbestimmtheit und innere Grenze der Idee einer Philosophischen Anthropologie sichtbar zu machen. (Überflüssig zu bemerken, daß gerade Scheler Erkenntnisse und Fragen zur Philosophischen Anthropologie grundsätzlich bedeut-

¹⁸ Vgl. auch Aufsatz in Neue Rundschau. [Max Schelers Aufsatz »Mensch und Geschichte« erschien zuerst im November 1926 in der Monatszeitschrift »Die Neue Rundschau« (Berlin und Leipzig: S. Fischer), Jg. 37, 2. Teilband, S. 449–476. Wiederabdruck in: Max Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 9, a.a.O., S. 120–144.]

¹⁹ und *innere Form* des Problems.

sam blieben auch bei der Verlagerung der Gewichte der Probleme. Andererseits freilich keine bloße Umstellung der Problemgruppen und keine Frage eines bloß äußerlichen Aufbaus eines Systems der Philosophie. Vielmehr streben wir zu *dem* Grundproblem der Philosophie, aus dem der Zusammenhang zwischen Anthropologie und Metaphysik aufleuchtet.)²⁰

2. Unbestimmtheit der Idee der philosophischen Anthropologie.²¹

Was heißt Anthropologie? Kunde und Lehre vom Menschen; unterschieden etwa von der Zoologie als der Tierkunde. Wie immer der Gegenstandsbezirk und Aufgabenkreis der Menschenkunde umgrenzt werden mag, Anthropologie gilt dabei als eine Erfahrungswissenschaft (Wissenschaft vom Menschen als einer Art von Seiendem, was unter vielem anderen auch ist. Vgl. Kants Anthropologie²²).

Von der empirischen Anthropologie ist hier nicht weiter zu handeln, sondern von der *philosophischen*. *Philosophische* Anthropologie kann heißen: 1. Anthropologie in philosophischer *Weise*; sodann aber zugleich 2. Anthropologie in philosophischer *Absicht*.

Ad 1. In philosophischer Weise nach dem Menschen fragen, heißt nicht, dieses oder jenes über ihn in Erfahrung bringen, sondern grundsätzlich fragen: was ist der Mensch? Die Frage nach dem Was-sein oder Wesen des Menschen muß dieses Seiende seiner Seinsverfassung (Wesenscharakter) nach abheben etwa gegen Tier, Pflanze, materielle Natur. Nennen wir die philosophische Wesensunterscheidung der Seinsverfassung von Seiendem:

²⁰ (Die Zentrierung der Philosophie in der Anthropologie nicht erst eine Erkenntnis dieses Jahrhunderts. *Kant* klar ausgesprochen – vier Fragen [vgl. Beilage Nr. 3, S. 243]. Aber gerade bei ihm Zusammenhang und Verwurzelung erst recht dunkel.) S. 5 b [im vorliegenden Band 225].

²¹ 1. *Unbestimmtheit in sich*

2. bzw. der *Opposition*, d.h. der eigenen Sicherung, Grundlegung [?] ihrer Stellung.

²² [Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798).]

Ontologie, und beachten wir, daß jedes Seiende gemäß seiner Wesensverfassung ein eigenes Gebiet (Region) darstellt, dann ist philosophische Lehre vom Menschen – philosophische Anthropologie = regionale Ontologie des Menschen. Als solche ist die philosophische Anthropologie innerhalb des Ganzen der Philosophie, die ja das All des Seienden hinsichtlich seines Seins zum Thema hat, eine bestimmte Disziplin unter anderen.²³

Philosophische Anthropologie kann aber 2. besagen: Frage nach dem Menschen in philosophischer Absicht; d.h. die Frage nach dem Wesen des Menschen hat eine *besonders betonte* Funktion für die Philosophie innerhalb ihrer selbst und für die *Verwirklichung ihrer selbst*. Der Mensch ist nicht nur ein Seiendes unter anderen, sondern er erhält eine Vorzugsstellung, und zwar aus verschiedenen Motiven:

- a) mit Bezug auf das Ziel der Philosophie (Ethik, Weltanschauung)
- b) im Hinblick auf ihren Ausgang
- c) mit Rücksicht auf den Bezirk ihres Fragens überhaupt.

a) Wird das *Ziel* der Philosophie gesetzt in die Ausbildung einer Weltanschauung, in der der Mensch Stand und Halt gewinnen soll, dann ist die Frage, was der Mensch sei, philosophisch in Absicht auf dieses Ziel der Philosophie.

b) Es kann auch eine bestimmt gerichtete Bemühung um die Grundlegung und Sicherung der Philosophie darauf stoßen, daß das *ego sum* – der *Mensch selbst* – das in der Ordnung der absolut evidenten *Gegebenheit das Erste und Vorzüglichste* ist – der Mensch Ausgang und Fundament der Philosophie; vgl. Descartes und seine Auswirkung.

Oder aber c) beide Motive verschlingen sich, aber so, daß sie ihre ursprüngliche und extreme Tendenz aufgeben und daß nur allgemein der Mensch Ausgang und Ziel des Philosophierens wird; als solcher der Sammelplatz aller philosophischen Probleme, ohne daß dabei eine bestimmte Weltanschauung als Ziel gesetzt,

²³ So angesetzt, nicht *ohne weiteres Zentrum!*

noch gar die zentrale Stellung des »Ich«-Subjektes in der Weise Descartes' begründet wird. Die charakteristische Lage heute.

Und meist ist es so, daß in der unter 2. genannten philosophischen Charakt[eristik] der Anthropologie die unter 1. genannte verlangt, bzw. sofern eben schon Wesenserkenntnisse über den Menschen zur Verfügung sind, werden diese in den Dienst von 2. gestellt. Und all das zusammen heißt »Philosophische Anthropologie«, bzw. umgekehrt: was heute als dergleichen gepflegt und gefaßt wird, [ist] in der genannten Weise bestimmt.

Aber schon durch die Kennzeichnung der verschiedenen *möglichen Funktionen*, die der Idee der Philosophischen Anthropologie zugewiesen werden, zeigt sich deren Vieldeutigkeit. Diese Idee ist in ihrem Wesen unbestimmt, schwankend. Als solche eignet sie sich in keiner Weise als Zentraldisziplin der Philosophie. (Trotz dieser Unbestimmtheit, ja gerade deshalb immer wieder durchbrechend. Freilich ebenso oft Opposition; sie aber nur ein Beleg mehr für die Unbestimmtheit dieser Idee und ihrer *Funktion*.) Aber diese Unbestimmtheit ließe sich doch beseitigen, indem eben gezeigt wird, daß der Mensch Ausgang und Ziel des philosophischen Fragens ist, kurz daß alle zentralen philosophischen Probleme sich auf die Frage nach dem Menschen zurückführen lassen.²⁴ Denn der Mensch ist nicht nur ein Seiendes unter anderen – als möglicher Gegenstand der Philosophie –, sondern *er* ist es doch, der philosophiert und der im Philosophieren, und nicht nur in ihm, eine Beziehung zum übrigen Seienden hat. Und so ist doch in einer einleuchtenden Weise der Mensch Zentrum der Philosophie. Philosophische Anthropologie bricht immer wieder durch als zentrale Orientierung aller Philosophie – nicht erst heute (vgl. Kant, vier *Fragen*²⁵). – Gleichwohl regt sich ebenso oft auch die Opposition gegen diese anthropozentrische Orientierung der Phi-

²⁴ [Satz am Rand mit Fragezeichen versehen und ergänzt:]
Weltanschauung – was sie sei, ob Ziel der Philosophie; wenn, *worin?* | kaum Ansätze

»Ausgang« + Subjekt.

²⁵ [Vgl. Beilage Nr. 3, S. 243.]

losophie – gegen den Anthropologismus! Und das in zweifacher Hinsicht. Er wird zurückgewiesen 1. als Empirismus, 2. als Subjektivismus.

Ad 1. Durch den Anthropologismus wird alles auf das empirische Faktum Mensch bezogen, auf Erkenntnisse gegründet, die ein erfahrungsmäßig Zugängliches betreffen. Sofern Philosophie nichtempirische Erkenntnis ist, kommt durch den Anthropologismus in sie ein Widersinn, der sich vor allem in den Folgen dieser Position äußert.²⁶ Alles wird relativiert auf den Menschen – das Maß aller Dinge – Skeptizismus. Tod aller Erkenntnis und Philosophie.

Ad 2. Durch den Anthropologismus kommt zugleich das menschliche Subjekt so sehr ins Zentrum, daß alle Objekte nur in Bezug auf Subj[ekt] gesehen und bestimmt werden. Daraus erwächst eine ungehörliche Bevorzugung eines bestimmten Seienden, Mensch, das doch gegenüber der Größe und Erhabenheit der Natur z. B. als etwas Winziges sich ausnimmt. Der anthropozentrische Standpunkt bedroht überhaupt die Möglichkeit der Erkenntnis der Objekte an sich. Diese Argumentationen sind auch heute schon wieder gegen den Anthropologismus wach geworden.

So selbstverständlich sich der Anthropologismus immer wieder Zustimmung verschafft, so zuversichtlich wird er gleichzeitig bestritten. Daß Ja und Nein so zusammengehen und keine wirkliche Entscheidung fällt, muß wesentliche Gründe haben. Am Ende sind beide Positionen dieser Opposition nicht auf den Grund und Boden des Problems gebracht, dem sie – unwissentlich – dienen wollen.

Am Ende ist in allem Anthropologismus eine echte Tendenz, nur bleibt sie in ihrem eigenen Sinn und Aufgabe sich selbst verborgen. Und solange der Anthropologismus nicht zu sich selbst gebracht ist, bleiben auch die Einwände gegen ihn zu Recht bestehen. Sie werden aber gegenstandslos, wenn der Anthropologismus positiv und produktiv aus seiner eigenen unverstandenen Tendenz

²⁶ nicht menschliche Vernunft, sondern eine *Vernunft an sich*.

heraus überwunden wird. Ja es zeigt sich dann, daß die Einwände gegen den Anthropologismus an demselben grundsätzlichen Versäumnis kranken und demnach in derselben Verdammnis sind, wie die Pos[ition], die sie angeblich bekämpfen. Durch die radikale Überwindung des Anthropologismus werden die Einwände gegen ihn nicht in ihr Recht gesetzt, sondern die Position, der sie ihrerseits entspringen, wird in eins damit außer Kraft gesetzt.

Und so ist es nicht in erster Linie die Unbestimmtheit (Vieldeutigkeit) der Idee der Philosophischen Anthropologie, die ihre Zurückweisung als Zentrum der Philosophie verlangt, es sind ebenso wenig die sich aus dem Anthropologismus ergebenden Folgen des Skeptizismus und Subjektivismus, die es erforderlich machen, eine anthropozentrische Orientierung der Philosophie zu unterbinden, sondern es ist die *innere Grenze* aller Philosophischen Anthropologie als solcher.

3. Innere Grenze.

Ihre innere Grenze liegt darin, daß sie nicht begründet ist aus dem Wesen der Philosophie selbst, d. h. aus deren *Grundproblem*. Der Philosophischen Anthropologie gibt die folgende These Recht und Bedeutung: Alle zentralen philosophischen Probleme lassen sich zurückführen auf die Frage, was der Mensch sei.

Demgegenüber ist grundsätzlich kritisch zu fragen: 1. Warum *lassen* sich die zentralen philosophischen Probleme darauf zurückführen? 2. Lassen sie sich nur darauf zurückführen, sofern man den Einfall hat, das zu tun, oder *müssen* sie hierauf zurückgeführt werden? 3. Und wenn sie es müssen, *warum* müssen sie? Offenbar weil sie dort entsprungen und zu Hause sind. Daher 4. *Inwiefern* sind die zentralen philosophischen Probleme in der Frage, was der Mensch sei, beheimatet? 5. Welches sind denn die zentralen philosophischen Probleme; welches ist die Grundfrage der Philosophie? 6. Was ist diese selbst?

Der Anthropologismus stellt den Menschen ins Zentrum der Philosophie, ohne diese Stellung aus dem Wesen des philosophi-

schen Grundproblems zu begründen. Die Gegnerschaft zum Anthropologismus sagt umgekehrt, der Mensch gehört nicht ins Zentrum der Philosophie – lediglich unter Berufung auf anderes Seiendes, das es auch noch gibt außer dem Menschen. Sie begründet ebensowenig ihre These aus dem Wesen der Philosophie.

Es gilt in einem: Grundsätzlich sowohl das Wesen der Philosophie in Bezug auf die Frage nach dem Wesen des Menschen als auch die Frage nach dem Menschen in ihrem Bezug zum Grundproblem der Philosophie zum ausdrücklichen Problem zu machen, d. h. nur aus der Frage nach dem Wesen, Form und Anfang der Philosophie selbst läßt sich entscheiden, ob die Frage nach dem Wesen des Menschen die hierfür schon zentrale sei und in *welcher Weise* dabei diese Frage gestellt sein muß. Der Boden für die Entscheidbarkeit der Frage nach der Funktion der Philosophischen Anthropologie in der Philosophie ist noch gar nicht gewonnen. Noch mehr: Gerade aus der Frage nach dem Grundproblem der Philosophie läßt sich verstehen, warum überhaupt diese ursprüngliche Bezogenheit zwischen der recht verstandenen Frage nach dem Wesen des Menschen und der Metaphysik besteht.

Mit der angeführten [?] kritischen Frage allein ist schon die trad[itionelle] Idee der Philosophischen Anthropologie erschüttert. Und das verrät auch schon, wie wir jetzt sehen können, die Bezeichnung Philosophische Anthropologie. Mit ihr wird etwas für die Philosophie Zentrales beansprucht, was zunächst außerhalb der Philosophie einfach als Frage aufgegriffen und hinterher philosophisch gewendet wird. Dergleichen lebt nur von Gnaden der schon in sich bestimmten Philosophie und ist ganz und gar außerstande, das zu leisten, was man dieser Idee aufbürdet: das Wesen der Philosophie selbst zu konzentrieren! So einleuchtend und bestrickend diese Idee einer Philosophischen Anthropologie als Zentrum der Philosophie gerade für das vulgäre Denken sein mag, so äußerlich und unbegründet bleibt sie und wird lediglich zum Sammelbecken aufgegraffter Fragen, die vielleicht alle in der Philosophie irgendwie vorkommen.

Es gilt aber, nicht nur negativ kritisch die innere Grenze dieser Idee zu kennzeichnen, sondern sie muß in aller Schärfe positiv zurückgewiesen, d. h. produktiv überwunden werden. Es gilt zu zeigen: was die Grundfrage der Philosophie ist und in welchem Sinne dieses Grundproblem der Philosophie die Frage nach dem Wesen des Menschen als fundamentale fordert.

*II. Das Grundproblem der Philosophie als Metaphysik
und die Frage nach dem Wesen des Daseins als
Fundamentalfrage.*

Das Grundproblem der Philosophie ist offenbar *die Frage*, aus der alle anderen entspringen, von der sie ihre Schärfe nehmen, aus der sie ihre Universalität schöpfen. Das Grundproblem der Philosophie wird durch das Wesen der Philosophie selbst vorgegeben. Und so gilt es zuvor, die Idee der Philosophie als Metaphysik zu kennzeichnen. Im Lichte dieser Idee der Philosophie überhaupt muß dann das Grundproblem der Metaphysik sichtbar werden und es bedarf einer Verdeutlichung seines Ursprungs und Gehaltes. Hieraus erwächst die Einsicht, daß das Grundproblem eine Verwurzelung eigener Art hat. Dieser gilt es nachzufragen. Und zwar so, daß sich ergibt, inwiefern – entsprechend dieser Verwurzelung des Grundproblems der Philosophie – die Fundamentalfrage der Metaphysik die Frage nach dem Wesen des Daseins ist.

Wir gliedern demnach den II. Teil in drei Absätze, die zugleich den Fortgang der Betrachtung anzeigen:

1. Die Kennzeichnung der Idee der Philosophie als Metaphysik.
2. Das Grundproblem der Metaphysik, sein Ursprung und Gehalt.
3. Die Wurzel des Grundproblems und die ihr entsprechende Ausarbeitung des Grundproblems im Sinne der Frage nach dem *Wesen des Daseins* als der Fundamentalfrage der Metaphysik.²⁷

²⁷ [Zur ursprünglichen Disposition des II. Teils (Gliederung in vier Abschnitte) vgl. Beilage Nr. 5, S. 245.]

1. Die Kennzeichnung der Idee der Philosophie als Metaphysik.

Wir wählen zur Bewältigung dieser Aufgabe *den* Weg, den die Philosophie von altersher immer wieder zu gehen hat, wenn sie sich auf ihr eigenes Wesen besinnt: das ist die Wesensbestimmung der Philosophie im Durchgang durch eine Wesensbestimmung der Wissenschaft. Das kommt gleich einer Abgrenzung der Philosophie gegen die Wissenschaft und ist zugleich eine Entscheidung darüber, ob die Idee einer »wissenschaftlichen Philosophie«, einer »Philosophie als strenge Wissenschaft«²⁸ überhaupt Sinn und Recht hat.²⁹

Wir versuchen eine Umgrenzung des Wesens der Wissenschaft; diese Umgrenzung setzt der Wissenschaft selbst notwendig eine innere Grenze. Die Kennzeichnung dieser Grenze gibt uns eine Hinweisung auf die Idee der Philosophie und diese ermöglicht uns zu sagen, was Metaphysik sei.

[Gliederung:]

- a) Umgrenzung des Wesens der Wissenschaft.
 - α) Erkenntnis, β) Positivität.
- b) Die innere Grenze – als Philosophie.
- c) Begriff der Metaphysik.

a) Umgrenzung des Wesens der Wissenschaft.

These: Wissenschaft ist positive Erkenntnis.

Erkenntnis; auszeichnender Charakter: Wahrheit: Unverborgenheit, Offenbarkeit des Seienden; Erkennen: *Offenbarmachen*.

Positive; Positivität der Erkenntnis. Positum – das Vorliegende –; wissenschaftliche Untersuchung über etwas. Thema: wonach und

²⁸ [Vgl. hierzu den Hinweis auf Edmund Husserls Aufsatz mit diesem Titel oben S. 176.]

²⁹ Worin ist die Notwendigkeit dieses Durchgangs begründet? *Philosophie* im betonten Sinne *Erkenntnis*: 1. das Gegen, 2. auf sich selbst gestellt. *Wissenschaft* – Erkenntnis als *genuine* [?] *Aufgabe*.

in welcher Hinsicht und in welcher Absicht danach die Frage ist; Thema: Gegenstand, Vergegenständlichung, offenes Seiendes, und zwar des betreffenden Gebietes – *Natur* z. B. – Geschichte.

Das schon irgend Offenbare muß für jede konkrete Untersuchung schon vorweg bestimmt sein – was zu einer Natur gehört; das geschieht in den Grundbegriffen: $s = c \cdot t$.³⁰

Hierbei zwar notwendig: von Bewegung – Raum – Zeit –, »definiert« und doch nicht als solche zum Thema gemacht; nicht nur mal historisch nicht weiter untersucht, sondern weil der Naturforscher überhaupt nicht kann.

Gleichwohl diese Grundbegriffe unumgänglich. Sie leisten nichts anderes als die vorgängige Bestimmung des möglichen thematischen Feldes der betreffenden Wissenschaft; ein gewisser Entwurf der Verfassung des betreffenden Seienden, in dem sich das Gebiet zugleich umgrenzt. Dieser in der Fixierung der Grundbegriffe sich notwendig vollziehende vorgängige feldabsteckende Entwurf der Seinsverfassung macht die Positivität der Wissenschaften aus. ([Entwurf:³¹] Möglichkeit, vorliegendes Seiendes an ihm selbst zu erforschen.)

Was da die Wissenschaft und ihr Gebiet im Innersten trägt und ihr die Kraft ihres Wesens gibt, das setzt ihr gerade eine innere Grenze; dieser *Entwurf* als solcher etwas, dessen die Wissenschaft als solche von sich aus nicht mächtig ist.

Entwurf der Seinsverfassung – Erkenntnis des Seins, nicht des feldmäßig abgesteckten Seienden. Was da der Wissenschaft die Grenze setzt, läuft nicht außerhalb ihrer, sondern [in] ihr[em] innersten Wesen selbst; sie ist notwendig, um Wissenschaft zu sein; etwas Ursprünglicheres denn Wissenschaft – Philosophie.

³⁰ [In der Physik übliche Abkürzungen für: s = spatium (Strecke); c = celeritas (Geschwindigkeit); t = tempus (Zeit).]

³¹ [Verbindungsstrich zu oben:] Entwurf.

[b) Die innere Grenze – als Philosophie.]

Philosophie nicht auf Seiendes – als ein Gebiet, dabei und darin verweilend; sondern auf das Sein des betreffenden Seienden, das, was *das* Seiende zum Seienden macht, das *Seiende als solches*. Natur, Geschichte in ihrem Wesen; aber nicht nur und auch nicht in erster Linie das Seiende, wie es die Wissenschaft offenbar macht. Ebenso das vor aller Wissenschaft und außerhalb aller Wissenschaft offenbare Seiende, inmitten dessen der Mensch – selbst ein Seiendes – existiert.

Wissenschaft dagegen [bezieht sich] immer und notwendig auf ein Gebiet; keine *allgemeine Wissenschaft*, also das Seiende im Ganzen bleibt ihr verschlossen; dieses aber, wonach Philosophie fragt.

Wissenschaftliche Philosophie – wie rundlicher Kreis; mit dem Beiwort wissenschaftlich der Philosophie etwas zugesprochen, dessen sie nicht bedarf, weil es selbst etwas ist, was ihrer bedarf und als Abkünftiges nicht die Kraft *ihres* Wesens hat.

c) [Der Begriff der Metaphysik.]

Philosophie [geht] auf das Seiende als solches und im Ganzen; das der Gehalt dessen, was durch einen Zufall die äußerliche Bezeichnung »Metaphysik« bekommen [hat]; die Idee, der Plato und schärfer noch – wenngleich völlig problematisch – Aristoteles zustrebt, die Idee, die die Kraft der Philosophie von Leibniz, Kant, Hegel, Schelling ausmacht.³²

³² Beilage aus Plato (Soph.) und Aristoteles, Met. Z. [Beilage nicht identifiziert]. (Vgl. Einleitung S. 64 und f. [Martin Heidegger, Einleitung in die Philosophie. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1928/29. Hg. von Otto Saame und Ina Saame-Speidel. Gesamtausgabe Bd. 27. Frankfurt a. M.: Klostermann 1996; 2., durchges. Aufl. 2001, S. 215 und f.]

2. Das Grundproblem der Metaphysik – sein Ursprung und Gehalt.

Metaphysik = Seiende im Ganzen. Frage von der weitesten Umfassung und der höchsten Tragweite. Daher: Seiendes als solches; [Frage] nach dem Sein des Seienden.

Diese Frage aber wieder weckt die noch ursprünglichere: was überhaupt Sein besagt, was wir darunter verstehen – Begriff des Seins; was wir verstehen und wie dieses Verstehen möglich sei – und zu einem wirklichen Begreifen sich auszubilden vermag. Grundproblem der Metaphysik als ... ist die Frage *nach dem Sein als solchem* und der Möglichkeit des Seinsverständnisses. Kurz: die Seinsfrage als solche.³³

Aber: Sein verstehen; gar nach Sein fragen! Sein? Seiendes wohl! Jederzeit aufzuweisen: die Dinge um uns, Gebrauchsdinge – materielle Natur – lebendige Natur – Pflanze – Tier – wir selbst, die Menschen und ihre Werke und Möglichkeiten. Das Seiende – gewiß (!) aber »Sein« (?)³⁴

Faßt einen da nicht ein Schwindel? Kein geringerer als Hegel hat gesagt: *Sein ist das Nichts*.³⁵ Nichts – kein Seiendes – Abgrund der Dunkelheit.³⁶

Nicht ausweichen, am Rande bleiben und sich nichts vormachen; aber gleichwohl doch auch den vollen Umkreis des Problems übersehen und sich auswirken lassen.

So unzweideutig wir uns mit der Seinsfrage am Rande eines Abgrundes bewegen, so unbestreitbar ist das Faktum, daß wir

³³ *Metaphysik und Seinsfrage.* | Seinsfrage – woraus als *Frage* erwachsen? Weltanschauung als *Haltung*! »Das Fragen« wird *anderes*! Wie denn? *Fragen überhaupt!* Das Warum!

³⁴ Seinsfrage – Begriff des Seins und Seinsverständnis.

[Im Text Ausrufe- und Fragezeichen mit Rotstift.]

³⁵ [Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke (in zwanzig Bänden). Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 5: Wissenschaft der Logik I, S. 83.]

³⁶ *Abgrund der Dunkelheit.*

4. Sein und Wahrsein.³⁹

Die Seinsfrage als Grundproblem der Metaphysik führt so aus der unbedachtesten Selbstverständlichkeit in das tiefste Dunkel.

Eine größere Schärfe und Härte an Fraglichkeit kann nicht gedacht werden als diejenige, die der Seinsfrage zukommt, die gleichwohl und gerade in ihrem Gehalt eine eigene Bestimmtheit und Reichtum hat. *Daher für die Metaphysik die Aufgabe:* diese Frage zur Einfachheit und Klarheit des Grundproblems alles Philosophierens zu bringen.

Darin liegt aber, diese Frage wirklich stellen, d. h. im selbstverständlichen Seinsverständnis den Ansatz und Ausgang nehmen und die Frage in Gang bringen.

Damit aber diese Frage in Gang kommen kann, bedarf sie der hinreichenden Helligkeit über ihren *Ausgang und ihr Ziel*.

Ausgang – das Seinsverständnis. Was ist dieses als Wurzel der Seinsfrage und wie muß sich demgemäß die Ausarbeitung des Grundproblems der Metaphysik gestalten? So:

*3. Die Wurzel des Grundproblems und die ihr
entsprechende Ausarbeitung der Seinsfrage im Sinne
der Frage nach dem Wesen des Daseins.*

Die Frage nach dem Sein als solchen und nach all dem, was dazu gehört, ist der Übergang des u. a. selbstverständlichen vorbegrifflichen Verstehens von Sein zum ausdrücklichen Begreifen. Was ist dieses Seinsverständnis, das sich zur Seinsfrage ausbilden soll? Wo finden wir es vor, daß wir uns darein versetzen, um den Ausgang zur Frage zu gewinnen? Nach dem Gesagten ist klar: *Wir* brauchen uns gar nicht erst darein zu versetzen, *wir* bewegen uns schon immer und notwendig darin; *wir* – das Seiende, das wir je selbst sind und das wir Mensch nennen.

³⁹ [Zu 1.–4.] vgl. Sommersemester 27 [Martin Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe Band 24), bes. S. 33].

Das Seinsverständnis ist solches, was im Menschen vorkommt, zu ihm gehört als Eigentümlichkeit. Das Seinsverständnis ist eine Eigenschaft des Menschen, von dessen Wesen wir schon wissen und am Ende sogar eine Anthropologie haben. Und es ist nur nötig, dieses Seinsverständnis auch noch als Problembezirk den übrigen Bestimmungen des Wesens des Menschen anzufügen.⁴⁰

Und folgt dann hieraus nicht ganz eindeutig, daß, wenn die Seinsfrage das Grundproblem der Philosophie ist und aus dem Seinsverständnis als Eigenschaft des Menschen erwächst, daß dann eben die Anthropologie die zentrale Disziplin der Philosophie werden muß? Gibt es eine radikalere Rechtfertigung des Rechts und der Notwendigkeit einer philosophischen Anthropologie als die, die wir eben durch die Erläuterung des Grundproblems der Metaphysik geben?

Doch gemacht? Ist dieses Seinsverständnis nur eine Eigenschaft des Menschen unter anderen, die vielleicht bisher zuwenig beachtet wurde, die sich aber leicht *nachträglich* in den schon gewonnenen Wesensbau des Menschen einfügen läßt? Oder ist das Seinsverständnis eine zentrale Wesensbestimmung des Menschen, so daß umgekehrt erst in Rücksicht darauf die Frage nach dem Wesen des Menschen aufgerollt werden muß? Das ergibt aber doch die Notwendigkeit, alle Anthropologie auszuschalten.

Gewiß könnte man zugeben, die bisherige Anthropologie muß umgebildet und aus der Orientierung an dieser zentralen Wesensbestimmung des Menschen neu begründet werden. Aber daraus folgt keineswegs, daß der Idee nach die Anthropologie *nicht* Zentraldisziplin der Philosophie sein könnte und müßte.

Allein, auch diese Idee der Anthropologie als Grunddisziplin muß fallen; dann nämlich, wenn das Seinsverständnis nicht nur zum Wesen des Menschen gehört, sondern sich als dasjenige erweist, in kraft dessen der Mensch etwas Ursprünglicheres ist denn

⁴⁰ Wozu die anmaßenden Absichten auf eine Metaphysik des Daseins? Warum anders machen und nicht beim Alten [bleiben]?

Mensch; wenn das Menschsein des Menschen in dem gründet, was wir *das Dasein nennen*.⁴¹

In der Tat, Seinsverständnis [ist] nicht nur eine Wesenseigenschaft des Menschen, sondern das, wodurch das Wesen des Menschen durchbrochen ist in Richtung auf solches, wodurch der Mensch von Grund *aus schon* mehr ist denn Mensch.

1. Seinsverständnis – die Grundmöglichkeit. Grundermöglichung für das Dasein, d. h. daher ein solches Seiendes zu sein, das sich in seinem Existieren zu Seiendem verhält, das es nicht ist und das es selbst ist.

Grundmöglichkeit, das Seiende, das wir sind, je selbst zu sein.⁴²

2. Seinsverständnis als diese Grundmöglichkeit des Daseins selbstverständlich und zugleich schlechthin fraglich; selbstverständlich gerade im konkreten Existieren, Aufgehen im Seienden, im Seinlassen des Seienden, gerade da das Sein vergessen, dessen Verstehen doch Grundbedingung als Verhältnis zu Seiendem. Diese Grundmöglichkeit des Daseins liegt in Vergessenheit – metaphysisches Urfaktum.

3. Dieses Seinsverständnis aber kein bloßes Wissen um das Sein, das uns zunächst und zumeist verborgen bleibt, sondern das Grundgeschehen des Daseins selbst. Nur auf und aus dem Grunde dieser ursprünglichen Geschichte des Daseins ist Existenz des Menschen möglich.

Ursprünglicher als das Menschsein ist dieses Urgeschehen des Seinsverstehens des Daseins, in das der Mensch als faktisch existierender geworfen ist. Die Frage nach dem Wesen und der Möglichkeit des Seinsverstehens als Ausgang der Seinsfrage ist demnach die Frage nach dem Wesen des Daseins. Ursprünglicher und vor aller Frage nach der ganzen Breite des Wesens des Menschen als eines Seienden unter anderen ist die Frage nach dem Wesen

⁴¹ *Endlichkeit und Da-sein!*

⁴² Καθάπερ γὰρ εἴρηται, πάντα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέσται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον. ([Platon,] Phaidros 249 E 4 sqq.) οὐ γὰρ ἡ γε [ψυχὴ] μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἤξει τὸ σχῆμα. (ib. 249 B 5 sq.)

des Daseins. Diese Frage verschafft die Grundlegung der Seinsfrage; die Enthüllung des Wesens des Daseins ist als Grundlegung des Grundproblems der Metaphysik selbst eine – die metaphysische Frage.⁴³

Die Metaphysik des Daseins muß die innere Möglichkeit des Seinsverständnisses aus dem Wesen des Daseins aufhellen und damit die Vorzeichnung geben für die Art der Ausbildung des Grundproblems der Metaphysik und damit vorausbestimmen die Problematik der Metaphysik im Ganzen.

Welches ist nun der Charakter einer *Metaphysik des Daseins*?⁴⁴

III. Der Grundcharakter der Metaphysik des Daseins.

Charakter bestimmt aus der Aufgabe, der die metaphysische Erkenntnis des Daseins zu dienen hat. Allgemein diese Aufgabe bereits umschrieben – in Rücksicht einzig auf Erhellung der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses und der darin beschlossenen Problematik.

Im Seinsverständnis liegt: von einem schon Verstandenen her zurück auf Seiendes; nicht aus einem Innen nach Außen, sondern eher umgekehrt. Schon daraus, ausgebrochen, entäußert und innerhalb dieser Entäußerung – das Seiende. *Übersprung* des Seienden, nicht nur der Objekte, sondern des Seienden indifferent im Ganzen; erst so Möglichkeit der Auseinanderlegung, Unterscheidung von Objekt und Subjekt; so erst dieses als Seiendes offenbar, unterscheidbar und scheidbar. Mit diesem Übersprung geschieht etwas im Dasein *als* solchem, genauer: es ist nichts anderes als dieses Geschehen – *Transzendenz*.⁴⁵

⁴³ Seinsverständnis – Dasein der Vergessenheit entrissen *durch Erinnerung* – ἀνάμνησις.

⁴⁴ Vgl. S. 12f. [im vorliegenden Band S. 238 ff. (III.)].

⁴⁵ Transzendenz des Daseins

Freiheit des Daseins

Einbruch des transzend[ierenden] freien Daseins

Zeitlichkeit des Daseins.

Demnach a) Herausarbeitung, Befreiung [?] der Transzendenz des Daseins. (Vgl. Sein und Zeit. I.⁴⁶)

Im Seinsverständnis liegt: daß das Dasein im *Verhalten zum Seienden sich bindet*, an dieses anmißt. (Das Seiende – *Seinlassen – Lässigkeit*.) Diese ontische Anmessung aber nur möglich aufgrund der Offenbarkeit, d. h. der Transzendenz. In dieser eine ursprüngliche *Bindung*, die *sich das Dasein selbst gibt*.

Demnach b) Befreiung der ursprünglichen *Freiheit* des Daseins. Freiheit nicht und nie zu betrachten, sondern sie will befreit sein. Befreiung der Freiheit des Daseins ein Grundakt des Seinsverständnisses.

Im Seinsverständnis liegt: daß das Dasein seinsverstehend sich immer schon zu Seiendem verhält; mehr noch inmitten von Seiendem sich befindend – von diesem durchwaltet ist.

Demnach c) Enthüllung des *Einbruchs* in das Seiende, der als Dasein geschieht. Seiendes könnte sein ohne Dasein. Wenn aber dieser Einbruch geschieht, dann »Eingang« in Welt.

Im Seinsverständnis liegt: eine eigentümliche, aber zunächst ganz dunkle Bezogenheit auf *Zeit*.

1. Einteilung des Seienden – innerzeitlich, außerzeitlich, überzeitlich, zeitlos.
2. Vorgängigkeit (»Früher«) a priori – »Erinnerung«.
3. ἀὐτὸ ὄν – das eigentliche Seiende! Zeitcharakter des Seins und Seinsverständnis.

Also d) Dasein und Zeitlichkeit. Herausarbeitung des ursprünglichen Wesens der Zeit *in Absicht* auf Seinsfrage – im Ganzen einer⁴⁷ Metaphysik des Daseins, also mit Rücksicht auf *a, b, c*.⁴⁸

⁴⁶ [Martin Heidegger, Sein und Zeit (Gesamtausgabe Bd. 2), Erster Teil (vgl. § 8. Der Aufriß der Abhandlung).]

⁴⁷ [Pfeilstrich (mit grünem Stift) von:] Ganzen einer [zu darunter:] mit Rücksicht.

⁴⁸ $\begin{array}{c} \delta\upsilon - \psi\upsilon\chi\eta \\ \updownarrow \\ \delta\upsilon - \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma \end{array}$

Urgeschehen der Transzendenz – Einbruch – Zeitigung der Zeitlichkeit. Konzentriert die Frage nach dem Sein auf das Problem der Zeitlichkeit des Daseins: *Zeit*. Sein und Zeit.

Diese befreiende Enthüllung des Urgeschehens des *Daseins als solchen* ist in ihrem Erkenntnischarakter keine bloße Kenntnisnahme, sondern von Grund aus der *Einsprung* des philos[ophierenden] *Menschen* in *das Dasein*, in dessen Grundgeschehen als solches, und dieses in Kraft der Seinsfrage und in Absicht auf sie.

Damit ist dieser Einsprung selbst das eigentliche Fußfassen des Fragens in dem Geschehen, in dem es mitschreiten muß, wenn anders Metaphysik geschehen soll. (Keine Abhandlungen und *Schriften vortragen!*)

Von außen und im anfänglichen Versuch nimmt sich dieser Einsprung der Philosophie in das Dasein aus wie eine Beschränkung der Philosophie auf den Menschen, und zwar eine Übersteigerung der Funktion des Subjekts, eine Aufsteigerung des einzelnen *egoistischen* Subjekts. Aber das ist nur Schein, freilich ein notwendiger Schein für die Blickstellung des gemeinen Verstandes. Für diesen kann Konzentration auf den Menschen nur besagen *Egoismus* – *Individualismus* – *Subjektivismus*. Dieser Schein wird aber noch verschärft und hartnäckiger dadurch, daß er gestützt wird durch die bisherige Philosophie.

Schluß.

Metaphysik des Daseins – der Mensch im Zentrum, aber nicht *als Mensch*!⁴⁹

Wesen des Daseins, darin der Mensch existiert, ist qua Zeitlichkeit *ekstatisch* – *exzentrisch*.

⁴⁹ Radikalste Frage nach dem Wesen des Menschen *diejenige*, die sein Wesen durchlaufen muß!

Den Menschen als Dasein ins Zentrum stellen – auf Grund der inneren Notwendigkeit des Grundproblems – heißt zugleich, aus dem Zentrum geworfen werden.

Keine Gelegenheit und Anhalt für anthropozentr[isch]-solipsistischen Individualismus. Gerade hier die radikalste Überwindung.

Metaphysik des Daseins: gemeinsame Wurzel für anthropologische Tendenz und Tendenz zur Metaphysik; aus ihr und in ihr Recht, Notwendigkeit und Grenze.

Seinsverständnis – Grund der Existenz des Menschen – das Seinsverständnis zum Problem machen: existieren aus dem Grund des Wesens des Menschen.

Seinsverständnis zum Problem machen – Grundakt des Philosophierens.

Philosophieren: wesentlich werden des Menschen aus dem Grunde des Daseins.

Voraussetzungen:

1. Kraft der Zuwendung zum Dasein im Menschen.

2. Der lange Wille, der in das Grundgeschehen eintreten [?] muß.

Philos[ophieren]:

Verwandlung desselben, d. h. *Festhalten* –

gegen Betrieb für die Auseinandersetzung in der Einfachheit der Grundprobleme.

Treue zu sich selbst, d. h. *nicht* aus Gelegenheiten des Betriebs, sondern Hin hören auf die innere Kraft des Daseins.

BEILAGEN

1. *Zwei Wege.*

[Zu S. 215 f.]

[1.] Einzelfragen konkret, bestimmt, aber eingeschränkt – enger Horizont.

[2.] Grundsätzliches – universales Problem – *weiter* Horizont.
Unbestimmtheit im Einzelnen.

Das Letztere und mit Absicht, weil heute mehr denn je wesentlich: *wieder zu wissen um die innere Form des Ganzen der Philosophie.*

Bei der Auseinanderlegung – auf die innere Form – die einzelnen Schritte und die Notwendigkeit ihrer *Abfolge.*

2. *[Zusammenhang beider Tendenzen]*Zu S. 215–219⁵⁰

Ist nun das *gleichzeitige* Aufstreben beider Tendenzen Zufall, oder besteht zwischen beiden ein innerer Zusammenhang, so zwar, daß beide aus einer gemeinsamen Wurzel entspringen?

Wenn dies zutrifft, dann gilt es, nach dieser Wurzel zunächst zu fragen.

Von da her läßt sich dann nicht nur der innere Zusammenhang verstehen, sondern aus dieser gemeinsamen Wurzel muß sich auch dies Recht, Möglichkeit und Grenze dieser Tendenzen bestimmen.

Allein, *der Hinweis* auf die *beiden Tendenzen* und die Frage nach ihrem Zusammenhang soll nur eine Veranlassung geben, *die grundsätzliche Frage nach ihrer gemeinsamen Wurzel* aufzurollen. Diese Frage selbst nicht, um über das Heutige zu berichten, um heute bestimmte Stimmungen [?] zusammenzutragen und ein einheitliches Gesamtbild der geistigen Lage zu entwerfen.

⁵⁰ [Seitenangabe dem vorliegenden Band angepaßt.]

Nicht dies – unsere Absicht ist eine grundsätzliche, die *Frage nach der gemeinsamen Wurzel* wird zur Aufrollung eines *zentralen Problems*, das uns freilich in [den] Stand setzt, dieser beiden Tendenzen Herr zu werden, so allerdings, daß ihre Wahrheit und Unwahrheit zugleich sichtbar wird.

Und dieses zentrale Problem ist kein geringeres als das *Grundproblem der Philosophie überhaupt* – Scheler.

3. Zu »Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins«⁵¹

(S. 217 f.⁵²)

Kant aber muß um diesen Zusammenhang gewußt haben, wenn er das Ganze der Philosophie auf folgende vier Fragen bringt:

- »1) Was kann ich wissen?
- 2) Was soll ich thun?
- 3) Was darf ich hoffen?
- 4) Was ist der Mensch?«⁵³

Aber diese vier Fragen und vor allem ihre Zentrierung – mehr die innere Kraft seines Philosophierens – und mehr erst auf der Höhe seiner Arbeit heller, aber gleichwohl nicht so angefaßt!

Denn gerade die vierte Frage *nicht* so *zentral* exponiert. (Freiheit! – Verbindlichkeit – Gegenständlichkeit – Transzendenz!) Freilich nicht einfach nur zu ergänzen, sondern das ganze Problem radikalisieren und sichtbar machen durch das philosophische Fragen selbst, *wie* und *warum* die vierte Frage ins Zentrum rückt, dahin rücken *muß*.

⁵¹ Bo[nner] V[ortrag] Ø [vgl. oben S. 218, Anm. 5].

⁵² [Seitenangabe dem vorliegenden Band angepaßt.]

⁵³ [Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. Hg. von Gottlob Benjamin Jäsche, Einleitung, III. Abschnitt. In: Kant's gesammelte Schriften. Bd. IX. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig: de Gruyter 1923, S. 25. (In der Handschrift stehen Auslassungspunkte. Die »vier Fragen« wurden vom Herausgeber entsprechend ergänzt.)]

Das zunächst zeigen durch eine bestimmt geführte Interpretation des Grundwerkes in seinem grundleg[end] aufbauenden Teil (Kritik der reinen Vernunft). Hierin ja das Ganze der Philosophie vorweggenommen (vgl. Methodenlehre). Diese Interpretation aber zugleich eine konkrete Hinführung wiederum zu der Problematik, die ihr die Helle gibt: Idee der *Fundamentalontologie*, Metaphysik überhaupt.

Hiernach *zwei Hauptteile*.

*

Interpretation Kants – wie jede Interpretation – gewaltbrauchend; nur so gibt der Text Wesentliches her – das, was Kant hat *sagen wollen*.

Neukantianismus – nicht ersetzen durch Hegelianismus, sondern Auseinandersetzung mit Kant, die er »gefordert« hat, radikalalisieren!

4. Kant und Metaphysik – Schluß

[Zu S. 241 f.]

Nach (?) Exposition der Fundamentalontologie zu Kant zurück, und zwar vierte Frage. Doch gewußt um den Bezug, aber unbestimmt; und gerade, daß diese Frage – als zentrierende *Frage* – Problem ist, gilt es zu zeigen.

Wie in Absicht auf die Grundaufgabe der Philosophie nach dem Menschen zu fragen ist.

Oder schon in der Einleitung! Vgl. Frankfurter Vortrag.⁵⁴

Kant nennt diese Fragen, aber stellt sie nicht und sagt auch nicht, wie sie gestellt werden müssen.

Aber – wenn anders er *philosophiert*, muß er sie ständig stellen. *Wie* er das tut, jetzt aus dem Grundwerk zeigen und daraus ver-

⁵⁴ [Dieser hier vorliegende Vortrag.]

suchen: die Auseinandersetzung mit ihm. Je zentraler das Grundproblem, um so ursprünglicher diese Frage.

5. [*Frühere Disposition zum II. Teil (S. 229)*]⁵⁵

Wir gliedern diesen II. Teil wiederum in einzelne Abschnitte, die zugleich den Fortgang der Betrachtung anzeigen:

1. Welches ist das Grundproblem der Philosophie als Metaphysik?
Die Kennzeichnung der Idee der Philosophie als Metaphysik.
2. Wonach ist in diesem Grundproblem gefragt und woraus ent-
wächst es?
3. Was ist diese Wurzel des Grundproblems in sich selbst?
4. Inwiefern ist, entsprechend dieser Verwurzelung des Grund-
problems der Metaphysik, die Fundamentalfrage derselben die
Frage nach dem Wesen des Daseins?

6. *Das Problem der ursprünglichen Einheit beider
Tendenzen im Wesen der Philosophie selbst.*⁵⁶

[Zu S. 215 ff.]

Metaphysik – *als Problembegriff* – Problematik selbst noch dun-
kel und ebenso die Wege ih-
rer Bestimmbarkeit.

Die beiden Tendenzen: [1.] was der Mensch sei –
[2.] was das Seiende im Ganzen sei

nicht *äußerlich* verknüpfen!

Nicht deshalb, damit alles einheitlich sei!

sondern nur als *unbestimmte und verworrene Anzeichen eines
Ursprünglicheren*. Hinweisung aufeinander, aber nicht *äußerlich*
verknüpfen!

⁵⁵ [Hier Text übernommen aus dem Manuskript des Vortragstextes (mit schwarzer Tinte durchgestrichen).]

⁵⁶ [Mit Rotstift durchgestrichen.]

Die *innere Möglichkeit* der Metaphysik gründet *in der Frage, was der Mensch sei!* Aber wir haben doch überzeugende [?] Anthropologie! Und doch nicht! Sondern die Frage nach dem Menschen muß schon bestimmt sein aus der Grundfrage der *Metaphysik*, und diese selbst *muß als die innerste Frage des endlichen Menschenwesens begriffen werden.* Die *Natur des Menschen* in dieser *Absicht* zum Problem machen.

Metaphysik von der Metaphysik.⁵⁷

Metaphysik von der Natur des Menschen qua – ? Ontologie! – eigentliches Philosophieren.

Metaphysik des *Daseins* – als *Fundamentalontologie*.

Metaphysik Titel für: Philosophie im eigentlichen Sinne –

und was ist das? τί τὸ ὄν; ὅν ἢ ὄν – *Seinsfrage!*

Natur des Menschen!

»Frage« – woraus erwachsen?

Seinsverständnis! Das *Seiende selbst* – *als solches*. Man selbst – nicht von sich weg! Sondern: *zu sich* und *auf sich selbst*. *Widerstand* – auf *Widerstand!* *Sein-Verstehen!* Eigenschaft des Menschen! Eine unter anderen! Also nur an Anthropologie anzubauen! Kants Schicksal!

7. Schluß von II.

[Zu S. 237 f.]

Die Fundamentalontologie als Grundlage der Grundlegung der Metaphysik im Ganzen.

Dann nicht nur für *Metaphysica generalis*;
nicht nur »auch« für *Metaphysica specialis*,

⁵⁷ [Zitat aus Immanuel Kants Brief an Marcus Herz (nach dem 11. Mai 1781). In: Kant's gesammelte Schriften. Bd. X. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger (de Gruyter) 1922, S. 269.]

ja nicht nur für beide in ihrer Einheit,
sondern für die noch radikalere Frage, ob und wie [und auf welche] Weise diese Einheit eine ursprüngliche und letzte ist.
Ob gerade in ihr die Endlichkeit der Heimsuchung sich elementar auswirkt.

8. Schluß (zu Kant und Fundamentalontologie)

[Zu S. 240 f.]

Durch seine Grundlegung d[er] Boden weggegraben.

Jedesmal wenn Wesentliches geschieht, und das deshalb, weil wir gerade im wesentlichen Handeln und Existieren [?] immer als Endliche der Weg sein müssen, auf dem Wesentliches über uns hinweggehen kann. Nur wer das begriffen, hat ein Recht, aber auch die *Kraft* in der Geschichte zu stehen, die ihre Größe und Herrlichkeit in *solchem* Verschiedenen [?] hat.

9. Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins.

Zusammenfassung

Philosophische Anthropologie alle Fragen der Philosophie kann erkennen und sich gruppieren.

Aber es bleibt verborgen die Grundfrage in ihrer Notwendigkeit und *Art* und die Weise, *wie* in ihr alle Probleme entspringen, wie *sie* notwendig den Menschen zurücknehmen muß in das *Grundgeschehen qua Dasein*.

Hier ursprünglichsten *In der Wahrheit* sein; der *Ur-glaube* (hier *Recht und Kraft*!) – das Für Wahrheit haben – als Sich in der Wahrheit als solcher halten, eigens und radikal.

Ur-geschichte ≠ Vorgeschichte, sondern die verborgene des Daseins für Faktizität und Geschichtlichkeit.

10. Zweiter Teil⁵⁸*Die Exposition der Idee einer Fundamentalontologie.*

Rückblick: *Ontologie* in ihrer inneren Möglichkeit bezogen auf
endliches Subjekt – Mensch – *Vernunft*.
Seinsproblem und *Zeit* (Zeit – Zeitlichkeit).

Ist das nur bei Kant so? Nur durch Berufung auf
seine Autorität festzuhalten und gar nur durch ge-
waltsame Interpretation d[es] Kant zu gewinnen?

Aber Interpretation setzt schon das Problem vor-
aus und nur deshalb zu sehen. Nicht Kants Antwort
der Grund dieser Fragestellung.

Um so notwendiger jetzt, nicht nur die »Vorausset-
zung« der verstehenden Interpretation zu entwickeln,
sondern das Problem selbst erneut stellen und aus-
arbeiten.

Gliederung des Folgenden: Es gilt ein Dreifaches:

- I. Ausfaltung des Seinsproblems und Begründung des *Vorbe-*
griffs der Metaphysik.
- II. Geschichtliche Erinnerung an die Grundgestalt des Seinspro-
blems.
- III. Das Seinsproblem und die Notwendigkeit einer Fundamental-
ontologie als Metaphysik des Daseins.

⁵⁸ [Dieser weiterführende Teil zum vorliegenden Vortrag (nicht gleichzusetzen mit oben S. 220 (II.) und S. 229: »II. Teil«) wurde (in dieser Form) nicht ausgeführt (oder ist nicht erhalten).]

I. *Die Aufhellung des Seinsproblems und die Begründung des Vorbegriffs der Metaphysik.*⁵⁹

1. *Das Seinsverständnis*

- | | |
|---|---|
| a) seine Ursprünglichkeit
und Weite | Sein – »Nichts« – Endlichkeit
Transzendenz
Zeitlichkeit –
Angst! |
| b) seine Selbstverständlichkeit
und Verborgenheit. | |

2. *Das Seinsverständnis als Problem des Seinsbegreifens*

- a) der Grundgehalt des Problems – vier Fragen.⁶⁰
 b) das vorgängige Grundproblem – Horizont und Boden
 | Transzendenz –
 c) die Fremdartigkeit des Problems – bei seiner Selbstverständlichkeit.
 3. *Seinsproblem – sich umbildend zu Weltproblem – beide sich entfaltend zu Wahrheitsproblem. / Vorbegriff der Metaphysik.*

Übergang zu II. Nun aber oben Seinsproblem und Subjekt; Vernunft.
 Seinsproblem und Ei[nbildungs-
 kraft] (Zeit).

II. *Geschichtliche Erinnerung an die Grundgestalt des Seinsproblems.*

1. Seinsproblem ungeklärt – Seiendes als solches – im Ganzen –
 dabei aber an νοῦς – ψυχή – λόγος – mens – res cogitans –
 Monade – Subjekt – Geist orientiert.

⁵⁹ Vgl. Frankfurter Vortrag, II. Teil, S. 8 ff. [vorliegender Vortrag, oben S. 233 ff.]. Kant, S. 20. [Seitenangabe nach dem Manuskript zu Heideggers »Kantbuch«. Die erste Auflage dieses Buchs erschien erst im Herbst 1929: Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn: Cohen 1929. In der Gesamtausgabe: Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 3. Frankfurt a. M.: Klostermann 1991; 2. Aufl. 2010, S. 75–77].

⁶⁰ [Vgl. Beilage Nr. 3, S. 243.]

Aber was da »Subjekt« heißt – »Mensch« – nicht von jenem Problem her gesehen und auf das Problem hin und zu seinen Diensten ausgearbeitet; zumal jenes Problem selbst noch wenig klar – ontisch, und dieses wieder vom Vorhandenen her.

2. Seinsproblem von sich aus an »Zeit« orientiert.

- a) α) Das πρότερον – der ἀρχή.
 Das πρότερον des τὸ τί ἦν εἶναι.
 a priori.
- β) Sein als οὐσία – παρουσία – Bewegung – ἐνέργεια.
 Seiendes im Ganzen und intuitus praesens – totum *simul.*
- γ) Das Sein als ἀεὶ ὄν – *Beständigkeit.*
- δ) Die überlieferte Gliederung des Seienden im Hinblick auf Zeit – »zeitlich« – außerzeitlich – überzeitlich – *unzeitlich.*
- b) Zeit – aber selbst – wie ein Seiendes und dabei zur Seele, Subjekt, Mensch gehörig.
- c) Zusammenfassung von 1. und 2.:
 - 1. Mensch und Zeit aufeinander bezogen,
 - 2. *beide* je ontologisch unzureichend,
 - 3. ihr Bezug selbst dunkel.
 - 4. *Sie* in ihrem Bezug aber wesentl[iches] Fundament des Seinsproblems. Kant nur ein Zeuge dieser verborgenen Problematik, und er am entschlossensten.

sicherster Index
 »a priori« als
 subjektiv!

Demnach Forderung: von neuem enthüllen: das Wesen des Menschen aus dem Hinblick [?] auf die Transzendenz als Horizont der Möglichkeit der Seinsfrage. Wesen des Menschen: das Dasein – als Zeitlichkeit.

III. Das Seinsproblem und die Notwendigkeit einer Fundamental- ontologie als Metaphysik des Daseins.

1. Das Wesen der Fundamentalontologie entwickeln aus dem Seinsproblem und seiner inneren Forderung.
 - a) Motiv der Grundkonstruktion des Daseins im Menschen
 - b) Ziel der Grundkonstruktion
 - c) Ansatz der Grundkonstruktion
 - d) Weg der Grundkonstruktion
 - e) Gang der Grundkonstruktion.

Zus[ammenfassung]: Ontologie des Daseins als Grundlegung der Möglichkeit der Seinsfrage.

2. Die Fundamentalontologie als Metaphysik des Daseins.
 - a) Die Weite dieser Analytik des Daseins
in Absicht auf das Ganze der Metaphysik und seine mögliche Entfaltung. *Vorgängiges* Ergreifen des ganzen Ausfaltungshorizontes (vgl. oben I.3: Vorbegriff der Metaphysik).
 - b) Die Verbindlichkeit dieser Metaphysik und ihrer Konstruktion.
 - c) Metaphysik des Daseins – Grundlegung der Metaphysik – und Anthropologie (I. Teil des Frankfurter Vortrags⁶¹).

NB. Nicht Eigensinn, weil dem Verfasser der überlieferte Begriff des Subjekts und des Menschen nicht gefällt; nicht auf Originalität erpicht, etwas Neues vorzutragen, sondern: die elementare Macht des Grundproblems der Metaphysik fordert diese Fundamentalontologie. Am Ende ist es Pflicht: 1. dieser Forderung zu folgen, 2. d. h. aber, sie allererst wieder und ursprünglich sichtbar [zu] machen.

⁶¹ [Vorliegender Vortrag, oben S. 215–241.]

VIII. DIE HEUTIGE PROBLEMLAGE
DER PHILOSOPHIE
(4. Dezember 1929 und 21. März 1930)

Die heutige Problemlage der Philosophie.¹

Von der heutigen Problemlage der Philosophie soll gehandelt werden. Gibt es eine wirkliche Problemlage heute? Was verstehen wir darunter? Zunächst denken wir an die Mannigfaltigkeit und Zwiespältigkeit dessen, was an »philosophisch« genannten Meinungen und Fragen vorkommt. Das heute in dieser Hinsicht Vorkommende prägt sich aus in den herrschenden Standpunkten und Richtungen; es verrät sich in den vorwiegend geschätzten Systemen, und tritt zutage in den zumeist gelesenen Werken und Schriften.

»Problemlage der Philosophie« – das ist dann das Ganze dessen, was in solcher Weise an Philosophie eben vorhanden ist und worüber man spricht. Von der heutigen Problemlage im Vortrag handeln, besagt dann: über das, worüber man spricht, noch einmal sprechen. Wohin führt ein solches Tun? Dazu, Sie mit der Schilderung von allerlei »philosophischen« Bewegungen zu *unterhalten* – um Sie, auf solchem Wege, am sichersten von der Philosophie *fernzuhalten*. Soll jedoch der Vortrag der Philosophie dienen und nicht einer Neugier, dann muß er zum Entgegengesetzten trachten: er muß versuchen, Sie zum wirklichen Philosophieren zu bringen, d. h. zu einem bestimmt gerichteten wesentlichen Fragen.

Wir dürfen also nicht und nicht nur *berichten* über das, was an Philosophie vorliegt, sondern wir müssen uns selbst *einrichten* auf die heutige Lage des menschlichen Daseins und das bedeutet: wir sollen das Dasein *ausrichten* auf die entscheidenden Möglichkeiten seiner Existenz.

So müssen wir zwar auf das Heutige *eingehen*, nicht um darin *aufzugehen*, sondern nur, um davon *auszugehen* und dabei *überzugehen* zu einem Anderen.

Denn alles Heutige ist das ewig Gestrige, unser Dasein aber ist verpflichtet dem Übermorgigen. Damit sind wir schon grund-

¹ Vortrag gehalten in der Kantgesellschaft zu Karlsruhe. 4. Dezember 1929.

Vortrag gehalten in der Wissenschaftlichen Vereinigung zu Amsterdam. 21. März 1930.

sätzlich im klaren über unser Thema. Seine Gliederung ist dreifach:

Wir handeln in einem *ersten* Teil über die Philosophie, von der man heute öffentlich *spricht*. [256]

Wir handeln in einem *zweiten* Teil von dem, was im verborgenen Grunde unseres Dasein *geschieht*. [260]

Wir handeln in einem *dritten* Teil von dem, was unserem Philosophieren durch dieses verborgene Geschehen *aufgegeben* ist. [275]

Erster Teil

Die Philosophie, von der man heute spricht.

Eine Darstellung des Gegenwärtigen, dem man selbst zugehört, ist notwendig immer willkürlich und einseitig. Wir müssen versuchen, das Wesentliche herauszufassen unter Verzicht auf jede eingehendere Beschreibung.

Die heutige Philosophie – seit dem ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts gerechnet – ist durch ein *Zweifaches* gekennzeichnet: Sie ist 1. Kulturdeutung; 2. Menschenkunde (Anthropologie).

Ad 1. In welchem Sinne ist sie »Kulturdeutung«? Sie fragt nicht etwa nur oder auch nur vorwiegend, »was Kultur überhaupt sei«, sondern fragt und sucht darzustellen, wo wir selbst – innerhalb der heutigen Kultur, der europäischen, abendländischen oder gar der Weltkultur – stehen. Diese Art kulturphilosophischer Betrachtung sei an drei der bekannteren Versuche kurz verdeutlicht.

a) Die am breitesten bekanntgewordene, kurze Zeit erregende und fast schon wieder vergessene Deutung unserer Lage ist diejenige, die sich in dem Schlagwort ausdrückt: *Untergang des Abendlandes*.² Für uns ist wesentlich, was dieser Prophezeiung als These

² [Oswald Spengler (1880–1936), *Der Untergang des Abendlandes*. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. Band 1: Gestalt und Wirklichkeit. Wien und Leipzig: Braumüller 1918 (spätere Auflagen München: Beck). Band 2: Welthistorische Perspektiven. München: Beck 1922.]

zugrundeliegt. Auf eine Formel gebracht, heißt es: Untergang des Lebens (Seele) am Geist und durch den Geist. Was als Geist – zumal Vernunft – sich bildet, wendet sich gegen die Seele und erdrückt das Leben. Technik, Großstadt und alles, was darin beschlossen liegt, zwingt die Seele der Kultur zum Absterben und damit die Kultur zu Niedergang und Verfall.

b) Die zweite Deutung bewegt sich in derselben Dimension, nur ist das Verhältnis von Seele und Geist anders gesehen. Dieser anderen Sicht entsprechend bleibt es nicht bei einer Voraussage des Untergangs, sondern es kommt zu einer Absage an den Geist überhaupt. Der Geist gilt als Widersacher der Seele.³ Der Geist ist eine Krankheit, die es auszurotten gilt. Befreiung vom Geist – zurück zum Leben. Leben hier als das dunkle Brodeln des Triebhaften, was als der Nährboden des Mythos ausgegeben wird. (Klages). *Bachofen*.⁴

c) Eine dritte Deutung hält gleichfalls die Dimension der beiden ersten fest. Sie findet aber weder einen Prozeß des Untergangs des Geistes und der Kultur, noch will sie einen Kampf des Lebens gegen den Geist, sondern sie stellt der heutigen Kultur die Aufgabe, einen Ausgleich zwischen Leben und Geist [zu schaffen]. Scheler sieht den Menschen im Weltalter des Ausgleichs. »Die gegenseitige *Durchdringung* des ursprünglich ohnmächtigen Geistes und des ursprünglich dämonischen, d. h. gegenüber allen geistigen Ideen und Werten blinden Dranges [...] und die gleichzeitige Ermächtigung d. h. Verlebendigung [...] ist das Ziel und Ende [alles] endlichen Seins und Geschehens.«⁵

³ [Ludwig Klages (1872–1956), *Der Geist als Widersacher der Seele* (2 Bde.). Leipzig: Barth 1929.]

⁴ [Der Schweizer Rechts- und Religionshistoriker Johann Jakob Bachofen (1815–1887).]

⁵ [Max Scheler (1874–1928), *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (vgl. dazu oben S. 221). Wiederabdruck in: Max Scheler, *Späte Schriften. Mit einem Anhang hg. von Manfred S. Frings. (Gesammelte Werke Bd. 9.)* Bern und München: Francke 1976, S. 7–71; hier S. 55 f.; vgl. auch ders., *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (Rede vom 5. November 1927, erschienen 1929), ebd., S. 145–170.]

Die gemeinsame Perspektive, innerhalb deren die heutige Lage durch die genannten drei Deutungen gesehen ist, können wir bestimmen als das Verhältnis von Leben und Geist. Dieser Unterschied bzw. Gegensatz meint nicht nur und nicht in erster Linie zwei Bestandstücke am Menschen; sondern Leben und Geist sind Titel für zwei Grundhaltungen, die je den ganzen Menschen bestimmen können und sollen. Dieser so verstandene Unterschied, in dem die genannten Deutungen sich bewegen, geht zurück auf Nietzsche, und zwar auf den Unterschied des Dionysischen und Apollinischen.⁶ *Apollo*: die ewige, maßgebende (gesetzgebende⁷) Form. *Dionysos*: das ständig sich verzehrende und bildende, bewegende Leben.

Wir fragen jetzt nicht, ob die genannten Deutungen die Grundabsicht Nietzsches überhaupt begriffen haben. Wir fragen noch weniger, ob diese Deutungen der heutigen Lage richtig sind. Bei all solchen kulturphilosophischen Deutungen ist das meiste richtig. Aber, so müssen wir fragen, sind sie wesentlich?

Was geht in diesen Deutungen der heutigen Lage vor sich? Was ist der Grundcharakter dieser Kulturphilosophie? Antwort: es sind Diagnosen der Kultur, bei denen an Hand des genannten Unterschieds (Leben – Geist) durch die Weltgeschichte hindurch und über sie weg gesehen wird. Zwar soll das Heutige dadurch seine Stelle angewiesen bekommen, seine Lage im ganzen Gang der Geschichte soll bestimmt werden. Das Heutige bekommt seinen weltgeschichtlichen Ort angewiesen; wir selbst aber kommen in diesem Heutigen gar nicht vor. Diese merkwürdige unverbindliche Diagnose der Kultur wird aber dadurch noch interessanter und d. h. beruhigender, daß sie zugleich eine Prognose gibt. Und wer wüßte nicht gern das, was kommt, damit man sich darauf ein-

⁶ [Vgl. Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 29/30. Frankfurt a. M.: Klostermann 1983; ²1992; ³2004, § 18 b.]

⁷ [Darübergeschrieben.]

richten kann, um so durch die Gegenwart noch weniger beschwert und in Anspruch genommen zu sein.

Über die Diagnose und Prognose des Heutigen vergißt die Kulturphilosophie uns selbst – den Menschen selbst. Aber wir sagten doch, die heutige Philosophie sei 2. Anthropologie, *Menschenkunde*; diese fragt ausdrücklich nach dem Menschen. Und keine Zeit hat so vielfältig und aufgeregt neugierig nach dem Menschen gefragt. Psychologie – Psychoanalyse – Typologie der Weltanschauungen – Charakterologie – *Pädagogik*: In all dem wichtige Kenntnisse und neue Gebiete, und doch – so müssen wir wieder fragen: Geschieht da etwas Wesentliches? Wird etwa in der *Anthropologie* nach dem in der Kulturphilosophie vergessenen Menschen *wirklich* gefragt? Holt die Anthropologie das Versäumnis der Kulturphilosophie nach? Nein; sie holt es nicht nur nicht nach, sondern sie erweckt – was noch verhängnisvoller ist – den Schein, als geschehe das wirklich.

So, wie das kulturphilosophische Denken des Heutigen vom Menschen *wegläuft*, so läuft die bis zur *Widerwärtigkeit* gestiegene Beschnüfflung alles Seelischen dem Mensch nach, um *ihn erst recht nicht* zu finden.

Der Grundcharakter der heutigen Philosophie liegt darin, daß sie fragt, *wo* wir stehen, ohne zuvor und eigentlich zu fragen, *wie es mit uns steht*, ohne vollends zu fragen, was zur rechten Möglichkeit dieser letzten Frage erfordert wird.

Nur wenn die Philosophie aus wesentlichen Gründen und in der rechten Weise zu fragen weiß, wie es mit uns steht, wird sie wirkliche Philosophie – kommt sie auf den Grund und Boden, der ihr Halt und Nahrung und das Feld ihrer stets neuen Arbeit gibt. *Aber wie steht es mit uns?* Wenn wir diese Frage nicht äußerlich nehmen wollen, wenn uns wahrhaft gleichgültig bleibt, was wir betreiben und was uns das *nützt*, muß sie lauten: *was geschieht im Grunde unseres Daseins?*

Zweiter Teil

Von dem, was im verborgenen Grunde unseres Daseins geschieht.

[II, 1. Wie es um uns selbst steht.]

Auf welchem Wege sollen wir erfahren, wie es um uns selbst steht? Vielleicht sehen wir das am unzweideutigsten an dem, daß *wir* heute – mehr oder minder alle – in die Frage vernarrt sind: *wo wir stehen*.

Was bekundet sich in dieser Art des *kulturphilosophischen*, *anthropologischen* Fragens – ganz abgesehen von den zugehörigen Antworten und ihrer relativen Richtigkeit? Was wird dadurch bezeugt, daß es solche Deutungen unserer Lage gibt? Was geschieht dabei und darin, daß diese Kulturdiagnosen – wenn auch in ganz verschiedener Weise – Gehör finden? Was sagt es, daß diese höhere Journalistik den geistigen Raum ausfüllt, ja ihn überhaupt bestimmt? Was heißt es, daß wir all das mit uns geschehen lassen?

Die Kulturphilosophie stellt das Heutige dar, aber greift und ergreift nicht uns selbst. Mehr noch – sie bekommt uns nicht nur nicht zu fassen, sie bindet uns nicht nur nicht an uns selbst, sie *entbindet* uns vielmehr von uns selbst. Und wie das? Indem sie uns durch die kulturphilosophische Deutung und Ortsbestimmung unserer Lage in der Weltgeschichte eine *Rolle zuerteilt*. Was liegt aber darin, daß wir uns eine weltgeschichtliche Rolle geben, ja sogar geben müssen?

Sind wir uns selbst zu unbedeutend geworden, daß wir einer Rolle bedürfen? Und wenn das – warum finden wir für uns keine Bedeutung, keine wesentliche Möglichkeit unseres Daseins mehr? Etwa, weil uns aus allen Dingen und aus uns selbst eine bodenlose Gleichgültigkeit anghäht?

Aber wer will so sprechen, wo Weltverkehr, Technik, Wirtschaft und das eigene Massenwesen den Menschen in einer rasenden Bewegung, [...] * Beflissenheit erhalten und ihn so *unerhört*

* [Ein Wort unleserlich. Vgl. dazu die Formulierung in: Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik (Gesamtausgabe Bd. 29/30), S. 115.]

erfinderisch machen! Und trotz alledem suchen wir für uns nach einer Rolle. Was bezeugt dieses Suchen nach einer Rolle, so fragen wir erneut. Müssen wir uns für uns selbst erst wieder interessant machen? Und warum müssen wir das? Etwa gar, weil wir selbst uns uninteressant, weil wir uns langweilig geworden sind? Der Mensch selbst sollte sich selbst langweilig geworden sein? Und warum dies? *Steht es am Ende so mit uns, daß eine verborgene tiefe Langeweile im Grunde unseres Daseins wachgeworden ist?*⁸

II, 2. Wesen der Langeweile.

Die Langeweile, wer kennt sie nicht, wie sie in den verschiedensten Gestalten und Verschleierungen auftaucht. Oft befällt sie uns nur für Augenblicke, zuweilen quält und bedrückt sie uns längere Zeit. Und wenn sie aufkommt, sind wir auch schon dabei, sie zu vertreiben. Wir suchen nach einem Zeitvertreib. Nicht immer gelingt es, sie alsbald zu verscheuchen. Und oft wird die Langeweile gerade dann, wenn wir ihr zu Leibe rücken, hartnäckig, aufsässig. Sie bleibt erst recht, kommt sogar häufiger wieder und versucht, uns langsam an die Grenze der Schwermut zu drängen.

Und selbst wenn es gelingt, die Langeweile zu vertreiben, dann sehen wir der Vertriebenen nach mit dem merkwürdig sicheren Wissen, daß sie jederzeit wiederkommen kann. Wohin aber entschwindet sie und woher kommt sie wieder – dieses schleichende Wesen, das in unserem Dasein sein Unwesen treibt?

Wer kennt sie nicht, die Langeweile – und doch, wer vermöchte so freiweg zu sagen, was sie, dieses Altbekannte, sei? *So bekannt die Langeweile ist, so fremd und unerkannt bleibt uns ihr Wesen.*

Offenbar müssen wir aber den Blick für das Wesen der Langeweile haben, um verstehen zu können, daß und wie eine tiefe Langeweile uns durchstimmt, um etwas erfahren zu können von dem, was im Grunde unseres Daseins geschieht.

⁸ [Der in der Handschrift in eckige Klammern gesetzte Text:] *in den Abgründen unseres Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herzieht?* [wurde durch Einfügung ersetzt durch:] *im Grunde ... wachgeworden ist?*

(Wie sollen wir das Wesen der Langeweile fassen? Langeweile ist eine Stimmung, also ein seelisches Vorkommnis. Aber wir suchen ja nicht eine Definition der Langeweile, wir wollen nicht irgend[ein] seelisches Vorkommnis unter anderen beschreiben, es in das Verhältnis zu anderen einordnen, sondern unsere Interpretation der Langeweile als einer Stimmung soll sein das Offenbarmachen einer *verborgenen Gestimmtheit* unseres Daseins; wir sollen eigens *versetzt* werden in ein *Grundgeschehen* unseres Daseins.

Von der Langeweile aus – diesem störend, unangenehmen, unerträglichen und zugleich oberflächlichen, dem Gelangweiltsein? Ist das nicht ein Zeichen der Oberflächlichkeit und Äußerlichkeit? Wer dagegen seinem Dasein eine rechte Aufgabe zu geben weiß, braucht die Langeweile nicht zu fürchten, kennt sie nicht. Das ist in der Tat die vulgäre Einschätzung der Langeweile. Aber ist das, was der gemeine Verstand zu sagen weiß, maßgebend für das Wesentliche? Ist das Gelangweiltwerden, *was wir so kennen*, die einzige und *gar die ursprüngliche Form* der Langeweile? Gibt es verschiedene Formen der Langeweile und verschiedene je nach ihrer Tiefe, d. h. je nach dem, ob und wie sie aus dem Grunde des Daseins aufsteigt und darin verwurzelt ist? – Allerdings. Wir müssen daher die Interpretation des Wesens der Langeweile so einrichten, daß wir verschiedene Formen derselben auffalten, aus ihnen die Unterschiede der Tiefe heraussehen und so die Anweisung in die Richtung der Tiefe entnehmen. Die tiefe Langeweile muß uns einen Einblick verschaffen in die Tiefe des Daseins.

Wir interpretieren drei Formen der Langeweile, ausgehend von der oberflächigen und schrittweise vordringend zur tieferen, um *dann zu fragen*, ob und wie *eine tiefe* Langeweile *unser* Dasein durchherrscht. Wir leiten die Interpretation der drei Formen der Langeweile ein mit einer Charakteristik dessen, was gemeinhin uns näher liegt als die Langeweile selbst – das ist das *Langweilige*.⁹⁾

⁹ [Der in Klammern gesetzte Text ist eine Ergänzung bzw. Umarbeitung auf der rechten Blattseite.]

Doch wie sollen wir so etwas fassen – Langeweile? Wir versuchen es in einer »Betrachtung«, die *vier Stadien* durchläuft. Wir fragen: 1. Welches ist der allgemeine Charakter des Langweiligen überhaupt? 2. Was heißt das: Gelangweiltwerden von etwas ...? 3. Was heißt es: Sichlangweilen bei etwas? 4. Was meinen wir, wenn wir sagen: es ist einem langweilig?

Diese vier Stadien der Untersuchung sind so angelegt, daß wir von den oberflächigen Formen des Langweiligen und der Langeweile schrittweise vordringen zu den tieferen. Damit verschaffen wir uns einen Durchblick durch das ganze *Wesen der Langeweile*.¹⁰

Ad 1.¹¹ Wir finden etwas *langweilig*, ein Buch, eine Veranstaltung, einen Menschen, eine Gegend. All dieses selbst finden wir so »langweilig«. Damit meinen wir einen objektiven Charakter, der eben deshalb diesen Gegenständen selbst zugesprochen wird. Und was verstehen wir darunter? Ein langweiliges Buch: es ist schleppend, fesselt nicht; was aber nicht heißt, es sei uns gleichgültig. Wir interessieren uns gerade dafür und finden dabei: es ist schleppend, beansprucht uns in gewisser Weise und gibt doch nichts her, es ist öd. Langweilig: schleppend und zugleich öd. Wir finden etwas so, und zwar ohne daß wir dabei selbst davon gelangweilt wären. Das Buch selbst [ist] langweilig; es braucht nicht eigens bei uns Langeweile »hervorzurufen«. Gewiß – so nennen wir es. Aber wenn wir diese Benennung von etwas als langweilig erklären sollen, dann sagen wir: es heißt langweilig, weil es in uns Langeweile hervorrufen kann. Diese in uns als Wirkung

¹⁰ [Die beiden letzten Absätze sind mit gelbem Stift durchgestrichen und auf der rechten Blattseite ersetzt durch folgenden (mit gelbem Stift eingerahmten) Text:]

Drei Formen – 1. Das *Gelangweiltwerden von etwas* ...
 2. Das *Sichlangweilen bei* ...
 3. Die Langeweile, die wir meinen, wenn wir sagen: *es ist einem langweilig*.

¹¹ [Die folgende Gliederung des Vortrags (Ad 1. usw.) bezieht sich auf die im (gelb durchgestrichenen) Text genannten »vier Stadien«.]

hervorgerufene Stimmung übertragen wir dann zurück auf die Ursache – das Buch. Entsprechend: heiteres Zimmer; schwermütige Landschaft, lachende Wiese. Dieses Zurückübertragen – Metapher; *eine bündige Erklärung!* Und doch nichts verständlich gemacht. Denn wir müssen fragen: warum übertragen wir gerade auf diese Landschaft diesen Charakter; was ist es an der Landschaft selbst, was diesen Charakter *herausfordert*? Und wenn schon – was heißt das, wir übertragen eine subjektive Stimmung auf die Objekte?

Wir wissen von solchem Übertragen gar nichts, sondern im Gegenteil: wir finden die Dinge selbst so. Vielleicht gar keine Übertragung, aber doch ein Zusammenhang zwischen den Dingen und uns – unserer Stimmung – der Heiterkeit, Schwermut; Langeweile.

Dennoch das Langweilige in seiner Langweiligkeit nur aufzuheben im Rückgang auf das Gelangweiltsein: Langeweile. Die nächste und bekannteste Form die, die wir anzeigen durch *das Gelangweiltwerden von etwas*.¹²

*

I. Sichlangweilen.¹³

Z. B. wir sitzen in einem geschmacklosen Bahnhof einer verlorenen Kleinbahn und warten auf den nächsten Zug.¹⁴ Der kommt in vier Stunden. Die Gegend ist reizlos. Aber wir haben ein Buch im Rucksack; also lesen wir; es geht nicht; wir überlegen uns eine philosophische Frage; dies Nachdenken stockt alsbald; also studieren wir Fahrpläne; oder das Verzeichnis der verschiedenen Entfernungen dieser Station zu anderen, uns ganz unbekannten. – Wir

¹² Beispiele S. 5. [Die unmittelbar folgenden Ausführungen.]

¹³ [Exkurs (Beispiele) zum »Sichlangweilen« (I. und II.). Die Ausführungen zu II. sind mit gelbem Stift durchgestrichen.]

¹⁴ Ausgehen vom Zeitvertreib, der *gegen* Langeweile angeht. [Zu diesem Beispiel vgl. auch Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik (Gesamtausgabe Bd. 29/30), S. 140.]

sehen auf die Uhr – gerade erst eine Viertelstunde vorüber; also hinaus auf die Landstraße – wir laufen wahllos hin und her; nur um etwas zu treiben, zählen wir die Bäume, die an der Straße entlang stehen – und sehen schon wieder auf die Uhr; gerade fünf Minuten, seit wir sie befragten. – Des Hin- und Hergehens überdrüssig setzen wir uns auf einen Stein, zeichnen allerlei Figuren in den Sand und ertappen uns dabei, daß wir schon wieder auf die Uhr gesehen haben – eine halbe Stunde – *usf.*

Eine allbekannte Situation der Langeweile mit dem charakteristischen Zeitvertreib.

II. Sichlangweilen.

Einladung.¹⁵

Dann die *zwei Formen* und ihr *Verhältnis des Tiefwerdens*.¹⁶

Übergang zur tiefen Langeweile.¹⁷

*

[Ad 2. *Gelangweiltwerden von etwas*.¹⁸]

Gelangweiltwerden von ... – das Langweilige.

Zeitvertreib – Wogegen –

1. *Auffälliges Betreiben* – führen durch eine *bestimmte* Beschäftigung, mit *Beliebigen* – nach »Ausfüllung«.

¹⁵ Vgl. S. 6 – 7 a. [Im vorliegenden Band S. 266–268 (Ad 3.) (Blatt 6). Das Blatt 7 a des Manuskripts zum vorliegenden Vortrag fehlt.]

¹⁶ Vorlesung S. 41/42 [Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Gesamtausgabe Bd. 29/30), S. 194 ff.].

¹⁷ S. 42 [Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Gesamtausgabe Bd. 29/30), S. 199 ff.]. Vgl. S. 8. [Das Blatt 8 des Manuskripts zum vorliegenden Vortrag fehlt.]

¹⁸ [Abschnitt auf der rechten Blattseite ergänzt. Überschrift vom Herausgeber gemäß den »vier Stadien« der Betrachtung (oben S. 263).]

2. Anrennen gegen – leicht verwirrt, umwintert [?] –

↓ *Umgetriebenwerden in der Langeweile.*

↓ *Wovon –*

auf die Uhr sehen!!

↑
Aufgehaltensein – durch den *zögernden* Zeitverlauf – nur um zu entgehen der Hingehalten[heit] an, d.h. Zeit, die jeweils irgendwie *Benötigte*.

zugleich Leergelassen – durch das uns umgebende *Seiende!*
füllt uns nicht aus; gibt nichts her.

<i>Gelangweiltwerden von bestimmtem Seienden in bestimmter Situation unter bestimmten Umständen.</i> <i>Situationsgebunden.¹⁹</i>	Gemäß diesem Bestimmten – »draußen« hier und jetzt – <i>gehalten</i> <i>oberflächlich</i> –
---	--

Ad 3. Das Sichlangweilen bei etwas.

Situation schildern: Einladung – Rauchen.²⁰

In dieser Situation finden wir nichts Langweiliges unter dem Seienden, das uns gibt. Daher sprechen wir auch von einem Sichlangweilen bei ... Wir finden in der Situation zunächst auch keinen Zeitvertreib oder gar die flatternde Unruhe, die sich um einen solchen bemüht. Aus dem Fehlen des Zeitvertreibs folgt aber unweigerlich das Fehlen der Langeweile, gegen die doch jederzeit und wie von selbst ein Zeitvertreib bzw. ein Versuch dazu sich ins Werk setzt.

Das Fehlen der Langeweile in dieser Situation scheint aber vollends bestätigt zu werden durch die Unmöglichkeit, jene aufgezeichneten Strukturmomente der Langeweile wiederzufinden:

¹⁹ L[angeweile] H[ingehaltenheit] / II. [zu II. vgl. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Gesamtausgabe Bd. 29/30), S. 196 f.].

²⁰ [Zu diesem Beispiel vgl. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Gesamtausgabe Bd. 29/30), S. 165 ff.]

die *Leergelassenheit* und die *Hingehaltenheit*. Denn wie sollen wir hier von einem Leergelassensein sprechen, wo wir doch ganz in der Unterhaltung usf. dabei sind. In diesem ausgefüllten Mitmachen werden wir auch nicht aufgehalten, wir sind ja *von uns* aus dabei. Und schließlich fehlt hier ganz das Hingehaltensein durch den zögernden Zeitverlauf. Wir schauen nicht auf das Ende der Einladung. Wir sehen nicht auf die Uhr. Die Zeit geht uns weder zu langsam noch zu schnell. Wir haben uns ja Zeit gelassen für den Abend. Und doch – ein Sichlangweilen bei ... der Einladung.

Am Ende ist das, was wir über die jetzt zur Betrachtung stehende Situation sagten, völlig zutreffend. Wir finden all das Genannte nicht, nämlich nicht so, wie bei der vorgenannten Form. Daraus folgt aber keineswegs, es sei in der jetzigen Situation keine Langeweile, sondern nur dies: es ist eine Langeweile von anderer Form. Sie ist, was wir nun schon merken, unauffälliger, verborgener. Dürfen wir daraus schließen, sie sei schwächer und oberflächlich[er], flüchtiger? Ganz im Gegenteil. – Doch fragen wir direkt!

Was langweilt uns denn in diesem *Sichlangweilen bei*? Wo wir doch nichts bestimmtes Langweiliges finden. Wir wissen es nicht, was uns langweilt. Oder schärfer gesagt: wir wissen *es ganz deutlich*: was uns langweilt, ist eben dieses »ich weiß nicht was«. Dieses unbestimmte Unbekannte, das ist es. Allein, was heißt das, daß dieses unbestimmte Unbekannte uns langweilt?

Im vorigen Fall ergab sich deutlich: das Langweilige läßt uns irgendwie leer. Aber hier sind wir doch gerade angetan von allem – und dabei, also ausgefüllt. Sind wir wirklich ausgefüllt? Was hieße das? Daß unser ganzes Tun und Lassen erfüllt wäre von dieser Einladung. Aber das ist nicht der Fall und es ist auch billigerweise von der glänzendsten Veranstaltung *nicht zu verlangen*, daß sie sich als das erweist, worauf *wir die* Entschlossenheit unseres ganzen Daseins gestellt haben, wovon unser Sein oder Nichtsein abhängt. Die Einladung entspricht nicht dem, was wir für unser Selbst eigentlich suchen; und wir suchen auch dergleichen nicht

bei ihr. Wir sind eben hingegangen, um den Abend zu verbringen. Wir können und wollen nicht eigentlich ausgefüllt sein, aber auch nicht leergelassen. Wir plätschern mit. Vielleicht in der Weise einer erholenden Entspannung. Aber hierin, in diesem *Nichts weiter suchen*, da liegt es. Hierin ist etwas unterbunden. In diesem Mitplätschern haben wir – und nicht zu Unrecht und Schaden – unser Selbst in gewisser Weise zurückgelassen. In diesem Nichts weiter dabei suchen entgleiten wir uns in gewisser Weise uns selbst.²¹ In dieser Lässigkeit des sich zurücklassenden Überlassens an das, was vor sich geht, kann sich eine Leere bilden. Und das Sichlangweilen bei ... ist eben dieses Sichbilden einer Leere im scheinbar ausgefüllten Mitmachen bei ... Also auch hier, in dieser Langweile, eine Leergelassenheit, und zwar eine wesentlich tiefere als im vorigen Fall. Dort besteht die Leere *einfach* im Ausbleiben der Fülle – daß die bestimmten Dinge einer geführten Unterhaltung und Beschäftigung mit ihnen *nicht bei-springen*. Hier aber bleibt nicht einfach eine Leere unerfüllt, sondern es bildet sich gerade erst eine Leere, und diese Leere ist die *Zurückgelassenheit* unseres eigentlichen Selbst. Und diese sichbildende Leere in der Lässigkeit des Sichüberlassens an bedrückt uns, ist das Langweilende. – Aber wir sagten doch: das Langweilende in dieser Langweile sei das »ich weiß nicht was«, das unbestimmte Unbekannte – unser eigenes Selbst.

²¹ – eine Lässigkeit – a) des Sichüberlassens an ... b) des des Sichzurücklassens – sich, das eigentliche Selbst.

[Ad 4. Was meinen wir, wenn wir sagen:

*es ist einem langweilig?*²²]

Dritte Form der Langeweile.²³

Übergang – vgl. die Unterschiede von I. und II. nach 7 Punkten.²⁴

Hinweis auf ein Tieferwerden – Gibt es eine noch tiefere Form der Langeweile?

Kennen wir sie? *Vermutlich*: stiller, unöffentlicher, ruhiger, unauffälliger, weiter –

Wie nennen?

»Es ist einem langweilig.«

»es« – »einem«; das unbestimmte Unbekannte.

 | nicht mir als mir ... – bestimmte[r] Name, Stand, Beruf, Alter – Geschick gleichgültig.

diese Langeweile – läßt all das von einem abfallen.

Beispiel? Keines zu finden; nicht, weil sie nicht vorkommt; sondern weil nicht gebunden an bestimmte Situation und Veranlassung.

 Kann jederzeit frei aufsteigen.

Zeitvertreib er »fehlt«; *stellt sich nicht ein*; nicht, weil wir ihn vergessen haben, sondern weil wir ihn nicht aufkommen lassen, weil wir gar nichts von ihm erwarten.

 Übermacht der Langeweile – uns ihr überlassen, auf sie hören

 – *etwas anderes* – nichts Beliebiges [»Dasein«]²⁵

²² [Zum 4. »Stadium« der »Betrachtung« bzw. »Untersuchung« und zur (entsprechenden) 3. »Form« der Langeweile vgl. oben S. 263 mit Anm. 10.]

²³ [Vgl. Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik (Gesamtausgabe Bd. 29/30), S. 199–238.]

²⁴ [Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik (Gesamtausgabe Bd. 29/30), S. 196 f.]

²⁵ [Eckige Klammern in der Handschrift.]

Strukturmomente: 1. Leergelassenheit: alles wird gleichgültig – nicht nacheinander, sondern ein Schlag. alles – wir selbst »Selbst«, und zwar wir inmitten des Seienden im Ganzen. »gleichgültig«: nicht verschwinden; sich versagen. Stehengelassenheit: bezüglich wessen? Im Ganzen. Alle Möglichkeiten des Daseins liegen brach.

Ausgeliefertsein an das im Ganzen sich versagende Seiende!

Verzweiflung? Nein! Deren Langeweile = Leergelassenheit, sondern 2. Moment.²⁶

[2.] *Hingehaltenheit* in strukturmäßiger Einheit mit *Leergelassenheit*.

Von dieser (Leergelassenheit) Hinweisung auf (Hingehaltenheit). Sichversagen – und darin und dabei *ansagen* eines Versagens:

Möglichkeiten des Daseins

in sich *ein Hinhalten auf*.

Worauf? Vom *Sichversagen* her!

Dieses *im Ganzen* – in jeder *Hinsicht*, *Rücksicht* und *Absicht* (*Weite*); entsprechend nicht beliebige und zufällige Möglichkeiten im Versagen angesagt, sondern *einzig* im Ganzen und *entscheiden im Ganzen*. Grundmöglichkeit des Daseins, *es selbst* – für es selbst – *es selbst zu sein*.

Darum hingezwungen in diese Spitze des eigentlich alle Möglichkeiten Ermöglichenden.

²⁶ [Vgl. dazu Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Gesamtausgabe Bd. 29/30), S. 211.]

Langeweile (3. Form) und Zeit? *Vgl. 1. und 2. [Form], die mehr oder minder handgreiflich.*

Hier in 3. gleichsam »zeitlos«.

Und doch!

Ad Leergelassenheit (Ausgeliefertsein an das uns ganz sich versagende Seiende). Hin-, Rück-, Absicht

– Horizont für alles

Tun und Lassen.

Das Seiende entzieht sich, aber verschwindet nicht, d. h. das Dasein vermag nicht mehr, sich von ihm angehen zu lassen. Das Dasein in dieser Ausgeliefertheit an das Seiende im Ganzen: *gebannt*.

Das Bannende – der Zeithorizont – als ursprüngliche einfache ungegliederte Einheit, die das Dasein durch[dringt] und umfängt.

Bannmacht der Zeit ist das *eigentlich Versagende*, nach Obigem dann *auch* das Ansagende – *Hinzwingende*, wohin? Bann der Zeit *nur zu brechen* durch Zeit.

Der Augenblick – Das Bannende verfügt zugleich über das *eigentliche* Ermöglichende, ja es *ist dieses zugleich selbst*.

Was es bannt, gibt es nicht; aber im Versagen zugleich angesagt. Was ist es, das Entscheidende? Nichts Geringeres als die *Freiheit* selbst.

Freiheit – als Befreiung –

Sich befreien = Zu sich selbst – sich entschließen

Zu sich selbst als Da-sein – befindlich inmitten des Seienden im Ganzen.

Dieses Zu-sich-selbst-sich-entschließen – *der Augenblick*, der Blick der Entschlossenheit, in der sich die volle Situation des Daseins öffnet und offenhält.

NB. »Augenblick« (vgl. Wintersemester S. 81 oben²⁷) ≠ Moment und Flüchtigkeit des »Jetzt«. Der vulgäre Verstand kennt nur dieses und seine ständige Häufigkeit, *nicht* die *Seltenheit* des Augenblicks und seine ekstatische Weite, weil ihm fehlt die Kraft *der Erinnerung* und der *Mut zur Zukunft*. Nur die Behäbigkeit der Gegenwart; das *Häufige*, leicht zur Hand Liegende hat die Auszeichnung, nicht das *Seltene*. Dieses aber – Seltenheit – Auszeichnung *des Augenblicks*.

*

Hineinzwingen in das eigentlich Ermöglichende im versagenden Ansagen –

Hinzwingen in den Augenblick –

Weite des Zeithorizontes und *Spitze des Augenblicks* –

| Ausgeliefertsein –

Hingezwungensein |

Spange zwischen beiden, die eines sind – die Zeitlichkeit des Daseins.

Dritte Form: *ursprünglichste* – wesentlichste – | zwei Struktur-
momente und
ihre Einheit.

Bedingung der Möglichkeit der anderen (I. und II.²⁸)

Ursprung aus der Zeitlichkeit –

Von da »Definition«.²⁹

²⁷ [Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik (Gesamtausgabe Bd. 29/30), S. 427 f.]

²⁸ [Vgl. Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik (Gesamtausgabe Bd. 29/30), S. 196 f.]

²⁹ [Vgl. Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik (Gesamtausgabe Bd. 29/30), § 34.]

Langeweile: Stimmung – Gestimmtsein im Sinne des Gebanntseins durch den Zeit-Horizont, welches Bannen den Augenblick entschwinden läßt, aber so gerade in ihn hineinzwingt als die entscheidende Möglichkeit der Existenz.

NB. Das Entschwindenlassen des Möglichen – die Weise, in der das Mögliche in seiner Möglichkeit am schärfsten uns vorgehalten wird. Darin der ursprünglichste Aufruf zum Entschluß – *Befreiung!*

II, 3. Eine tiefe Langeweile als unsere Grundstimmung.³⁰

Gräbt jene tiefe Langeweile in unserem Dasein, nach der wir fragen mußten, in dieser Tiefe des Wesens? Und was ist sie? Welche Leergelassenheit, welche Hingehaltenheit durchstimmt uns im Grunde unseres Daseins? Offenbart sie uns, wie es mit uns steht? Dürfen wir wagen, dem, was sie uns offenbart, zum Wort zu verhelfen? Was liegt darin, daß der Mensch heut sich selbst langweilig geworden ist?

*Welche Leere, welches nicht Erfüllte und nicht Ausgefüllte langweilt das Dasein und bedingt es?*³¹

Nicht dieses soziale Elend, nicht jene politische Wirrnis, nicht die Ohnmacht der Wissenschaft, nicht Aushöhlung der Kunst, [nicht] Bodenlosigkeit der Philosophie, nicht die Unkraft der Religion – und dieses vor allem sichtbar an der Reaktion und ihrer aufgerafften, ständig probierenden [Versuche und Bemühungen, diese Nöte zu steuern, sie abzustellen³²] –, nicht diese oder jene

³⁰ Vgl. Wintersemester 29/30, S. 50 ff. [Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik (Gesamtausgabe Bd. 29/30), S. 239 ff.].

³¹ nicht Gelangweiltwerden, nicht Sichlangweilen.

Sichversagen des Seienden im Ganzen. | Leere – überall. Mangel.

³² [Hier eingefügter, aber unvollständig gebliebener Satz ergänzt nach: Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik (Gesamtausgabe Bd. 29/30), S. 243.]

[Erläuterung zu diesem eingefügten Satz am Rand:] ungewachsen, nur *ausgedacht* – und alles in die *Organisation verlegt*.

Not bedrängt, sondern das zutiefst und verborgen Bedrängende ist vielmehr: das Ausbleiben einer wesenhaften Bedrängnis unseres Daseins im Ganzen.

Das Geheimnis fehlt in unserem Dasein und damit bleibt aus der innere Schrecken, den jedes Geheimnis bei sich trägt und der dem Dasein seine Größe gibt.³³

Das Ausbleiben der wirklichen Bedrängnis ist die bedrängende, langweilende Leere; dieses Ausbleiben wird nur scheinbar verdeckt, in Wahrheit aber gerade bezeugt durch das allgemeine satte Behagen in der Gefahrlosigkeit des heutigen Dahintreibens. Dieses Behagen im Grunde unseres Daseins macht es, daß wir glauben, es nicht mehr nötig zu haben, stark zu sein. Das Behagen hat nur, was es wünscht, und wünscht nur, was es haben kann.

Doch dieses Ausbleiben der Bedrängnis bedrängt nur deshalb, es hat nur daher seine Schärfe, weil diese tiefe Leergelassenheit im Bunde steht mit einer tiefen Hingehaltenheit. Dieser Hunger gehört zur Langeweile als Hingezwungensein an die Notwendigkeit eines wesentlichen Handelns, jenes Handelns, durch das dem Menschen erst wieder sein Da-sein zurückgegeben wird als das allein Verbindliche, das es zu sein hat, wenn anders es werden soll, was es im Grunde seines Wesens ist. *Und welches ist dieses wesentliche Handeln?* Sich *dazu entschließen, das Da-sein sich zuzumuten. Befragung* – nicht in die Willkür stellen. Frei nur, wer sich wahrhaft eine Bürde geben und sie tragen kann.³⁴ *Welche Zuspitzung* – entsprechend dem Ausbleiben? Welche bestimmte wesentliche Notwendigkeit für das Dasein, ihm das Wissen darum zu verschaffen, daß es *sich selbst* erst wieder davor bringen muß, daß es aus der Ermöglichung seiner selbst existiert, daß es *sich* sein *Handeln* verschaffen muß bzw. *diese* Notwendigkeit als solche und bestimmte?) Dieser leerlassende Hunger ist jene tiefe Langeweile, die unser Dasein durchstimmt.³⁵ Werden wir dies verstehen, was

³³ Wir nicht offen – verschlossen:

³⁴ Schauder!

³⁵ *Wintersemester S. 52* [Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Gesamtausgabe Bd. 29/30), S. 245 ff.].

diese Grundstimmung uns offenbart? Werden wir den Mut aufbringen zu der Wahrheit, die uns diese tiefe Langeweile zu wissen³⁶ gibt?

Das heißt aber jetzt: wird das Philosophieren sich von dieser Grundstimmung durchstimmen und ergreifen lassen, um aus dieser Ergriffenheit heraus und in ihr das wirkliche Begreifen wieder zu lernen, d. h. wirkliche Fragen?

Dritter Teil

Von dem, was unserem Philosophieren durch dieses Verborgene Geschehen, die tiefe Langeweile, aufgegeben ist.

Wonach fragt das Dasein selbst, sofern es von dieser Grundstimmung durchstimmt ist?³⁷ Welche Fragen werden zur Notwendigkeit, wenn unser Dasein diese Grundstimmung ausschwingen läßt?

Diese Grundstimmung bringt das Dasein vor das Ausbleiben der wesentlichen Bedrängnis.³⁸ Das Seiende im Ganzen, inmitten dessen das Dasein geworfen ist, läßt uns dabei aber gerade diese Frage: was ist dieses »im Ganzen«, von dem das Dasein durchwaltet und ständig irgendwie noch angerufen ist: Wir nennen dieses Im Ganzen, davon das Dasein des Menschen umwaltet und durchwaltet wird, die Welt, und müssen fragen: Was ist das – die Welt? Welt – offenbar mehr und ein anderes als die bloße Summe aller Dinge –, Welt, aus deren Welten wir existieren, wenn anders wir nicht weltlos sind wie der Stein und weltarm wie das Tier.

Diese Grundstimmung der Langeweile zwingt uns, im Ausbleiben der Bedrängnis gerade in die Notwendigkeit des Handelns

³⁶ Dieses Wißbare (das *Fragwürdige*) uns zueignen, d. h. *danach fragen*.

³⁷ Ist *solches* Durchstimmtsein in sich schon ein Fragen? *Inwiefern?* Und *wonach gefragt?* *Da-sein* – aber wie in der Entfaltung?

³⁸ Im Ausbleiben der wesentlichen Bedrängnis gerade das Verschwinden des Seienden als solchen im Ganzen. Was *ist* das (Wesen) und wie möglich (Wesensgrund) das, was das Dasein durchwaltet?

im Augenblick. Was ist dieses, daß jedes Dasein – in seine Welt gestellt – gerade hineingezwungen ist in die Notwendigkeit des eigensten Entschließens? Was ist dieses, daß keinem Dasein im Letzten und Eigentlichsten die Verantwortung dafür abgenommen werden kann, ob es das zu werden sich entschlossen hat oder nicht, was es ist? Was ist diese Vereinzelung eines jeden in die Welt geworfenen Daseins auf sich selbst?

Was ist Welt? Was ist Vereinzelung? Die eine Frage fordert die andere, beide sind sie eine im Grunde und ihr Grund ist das, was zum Wesen einer Welt sowohl als der Vereinzelung gehört, und das ist die *Verendlichkeit*. Nur wo Endlichkeit, da ist Welt *möglich* und Vereinzelung *notwendig*. Und was ist Endlichkeit? Das ist die dritte und ursprünglichste und d. h. die erste Frage.³⁹

Und die Grundstimmung der Endlichkeit ist das Innerste, was in der tiefen Langeweile anklingt und uns *durchstimmt*.

Die drei Fragen ...⁴⁰ aus der Grundstimmung der tiefen Langeweile des Daseins.⁴¹

Die Langeweile gründet im Wesen der Zeitlichkeit als der Grundverfassung des Daseins.⁴²

Die drei Fragen verwurzelt in der Frage nach dem Wesen der Zeit – eins mit dieser Frage.

*

Diese drei Fragen nicht aus Büchern, nicht als Problem einer philosophischen Richtung; nicht aufgerafft aus der philosophischen Tradition, sondern aus der Not des Daseins selbst.

³⁹ Endlichkeit – Verendlichkeit – Freiheit – keine Eigenschaft, sondern *Be-freiung*.

⁴⁰ [Auslassungspunkte in der Handschrift; vgl. den vorletzten Absatz sowie Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Gesamtausgabe Bd. 29/30), S. 252 f. (insbesondere zur »Ordnung« der drei Fragen).]

⁴¹ Was geschieht da? Grundstimmung – Durchstimmtsein im Grunde des Wesens. – *Möglichkeit des Geschehens: Zeitlichkeit*.

⁴² Inwiefern? Kurz zeigen – vulgäre Zeitverständnis und *ursprüngliche Zeitlichkeit*.

Und nur weil sie diesem Boden entwachsen, deshalb echt, und nur weil echt, deshalb nicht neu; und weil nicht neu, auch nicht alt.

Weder alt noch neu, wohl aber wesentlich. Und weil wesentlich, deshalb in aller großen Philosophie von jeher gefragt, wenngleich ganz verborgen und verbogen und nicht ins Freie gebracht.

Ja – wir schon nachträglich. Wenn wir die drei Fragen, ihre Verwurzelung im Wesen der Zeit begriffen haben, daß sie auch von altersher im Zusammenhang mit dem Zeitproblem gestellt wurden.

Welt und Zeit. Gibt es nicht die uralte Überzeugung, daß die Welt entstand und in eins mit ihr auch erst die Zeit? Beide gleich alt – gleichursprünglich und verwandt.

Vereinzelung und Zeit. Kennen wir nicht die alte Lehre der Philosophie, wonach das ein Einzelnes, das Einzelne das ist, nur sein kann, auf Grund seiner jeweiligen Stelle in der Zeit? Die Zeit die Bedingung der Möglichkeit der Vereinzelung (principium individuationis).

Endlichkeit und Zeit. Gibt es nicht die ehrwürdige Meinung, die fast selbstverständlich zu sein scheint, wonach das Endliche das Zeitliche ist? Endlichkeit und Zeit im innigsten Bunde.

Die drei Fragen und die Frage nach der Zeit; das abgründige Wesen der Zeit aufbrechend aus dem Wesen der Langeweile, eine tiefe Langeweile im Grunde unseres Daseins.

Diese drei Fragen – wirkliche Probleme – und die Grundstimmung unseres heutigen Daseins – eine wirkliche Lage, d. h. Wurzelboden dieser Probleme. Also gibt es heute doch eine wirkliche Problemlage für die Philosophie.

Es gibt sie, aber nicht und nie als festen Besitz, sondern nur so, daß wir gesonnen und stark genug sind, dem Dasein ständig diese Fragen zu entreißen.

Diese Kraft haben wir nur, solange wir die Treue halten dem Wesentlichen und uns versagen dem Taumel im Belanglosen, das in der zweifelhaften Gestalt des immer Neuesten durch unser Dasein geistert.

Die Treue halten wir nur dann dem Wesentlichen, wenn wir verstehen, unserem Dasein die äußerste Schärfe zu geben,⁴³ indem wir uns in der Fraglichkeit halten und fragen – fragen im Sinne der drei aus der Grundstimmung entwickelten Fragen, die wieder zusammenlaufen in der Frage, nicht wo stehen wir, sondern wie steht es mit uns.

Was ist der Mensch? Ein Sturm, der über unseren Planeten fegt oder ein Irrweg? Die Krone der Schöpfung oder ein Mißverständnis? Ein Übergang oder ein Überdruß den Göttern?

⁴³ – ist der Bann der 3. Frage –

BEILAGEN

1.

Ad III.⁴⁴ Grundstimmung und Frageentfaltung.

Aus der Grundstimmung die Frage entfalten – d. h. nicht: erst uns in Stimmung versetzen, dann sich mit verstandenen Fragen beschäftigen, statt ohne Stimmung und gleichgültig; sondern die Grundstimmung selbst ist es, in der *die Fragen verwurzelt sind*. Sie als Wurzel durchdringt das ganze Dasein und läßt so dieses von den ihr entspringenden Fragen durchdrungen sein.

Philosophie als Geschehen,
und zwar wie: Stimmung *offenbart*, und zwar wesentlich und ursprünglich.

Was? »Das« Da-sein –
diese Offenbarung *entfalten* -- verschärfen –
aushalten –
im Fragen – warum so?

2.

Ad III. Stimmung.

Stimmung – nicht die Veranlassung, sondern bricht auf und hält offen den Raum, und zwar gerade den, innerhalb dessen – dieses – als *frag-würdig* sich uns *anhört* und als *wesentlich* zu *Befragendes* sich uns aufdrängt.

Fragen nach dem, was die Grundstimmung zu fragen gibt.

⁴⁴ [»Dritter Teil« des Vortrags, oben S. 275 ff.]

IX. HEGEL UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK
(22. und 24. März 1930)

Einleitung zum Hegel-Vortrag in Haag¹
24. März 1930

Die gegenwärtige Lage der Philosophie bei uns läßt sich nach verschiedenen Hinsichten darstellen – je nach dem, was für uns selbst wesentlich, d. h. für die Zukunft entscheidend ist.

Nur indem wir von diesem Wesentlichen (Zukünftigen) her Stellung nehmen zum Heutigen, gewinnen wir eine *lebendige* Darstellung der Gegenwart.

Ein Hauptcharakteristikum der Philosophie der letzten fünfzig Jahre liegt darin, daß sie *Anlehnung* suchte an einen Denker der Vergangenheit. So kam es zu einer gewissen Erneuerung der Philosophie durch ein Zurück zu Kant, [durch den] Neukantianismus, in verschiedenen Richtungen und Schulen. [Dabei ging es wesentlich um] Fragen der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie.

Hier nicht zentral. Das, was um die Jahrhundertwende nicht als bloße historische Erneuerung, sondern aus der geistigen Lage selbst erwuchs.

Kulturdeutung und Menschenkunde.

Notwendig [wurde] eine Erweiterung des Horizontes, [eine] umfassendere Fragestellung. Hierzu [war] nichts geeigneter, als den Weg von Kant weiterzugehen, über Fichte zu Hegel.

[Der] Neukantianismus [wurde] abgelöst durch einen *Neuhegelianismus*, der gleichfalls schon in verschiedenen Spielarten auftritt. Eine Stellungnahme zu – [Hegel] – wird notwendig zu einer Auseinandersetzung mit Hegel.

Auseinandersetzung – Kampf.

Entscheidende Auseinandersetzung – Fragen der entscheidenden Frage, die die Wurzel und Mitte der ganzen Philosophie ist. Hegels Metaphysik ist keine beliebige, sondern sie ist die »*Vollendung*« [der Metaphysik]. Darum wird die Auseinandersetzung mit ihr zur grundsätzlichen Auseinandersetzung mit der ganzen abendländischen Philosophie.

¹ [Nur als Maschinenabschrift (1 Seite) erhalten, die Handschrift ist verschollen.]

Hegel und das Problem der Metaphysik.²

Jedes wesentliche Eingehen auf einen anderen Philosophen – sei es ein gleichzeitiger oder ein früherer – ist *Auseinandersetzung*. Echte Auseinandersetzung aber ist nie Streit oder Polemik, sondern *Kampf*, d. h. Miteinanderringen um Dasselbe, Sich-für-einander einsetzen für dasselbe Fragen. Der Kampf wird um so wesentlicher, je wurzelhafter und damit je einfacher die gefragte Frage ist. Als wurzelhaft gilt uns jenes Fragen, das im Grunde der Existenz des Fragenden ansetzt und in diesen Grund sich ein- und zurückbohrt. Wesentliche philosophische Auseinandersetzung ist kein Anliegen der Gelehrsamkeit, sondern immer innerste Not der Existenz des Menschen.

In unserer Auseinandersetzung mit Hegel geht es um die Metaphysik. (Wir fragen mit *Hegel jene Grundfrage* der Philosophie, die, wenn sie wirklich gestellt wird, die Metaphysik zum *Problem* werden läßt, d. h. die *Philosophie im Ganzen verwandelt*. Die Auseinandersetzung aber mit Hegels Metaphysik keine beliebige; diese Metaphysik nicht einfach eine unter anderen, sondern die Vollendung der abendländischen Metaphysik.³) Wir fragen mit Hegel jene Grundfrage, die bei ihrem ersten Erwachen in der abendländischen Philosophie auf eine bestimmte Bahn gedrängt und in einen bestimmten Rahmen festgezwängt wurde. Diese Form der Behandlungsart dieser Grundfrage ist unter dem Namen »Metaphysik« als Disziplin der Schulphilosophie und Glied des philosophischen Systems bekannt. Bei unserer Auseinandersetzung mit Hegel geht es nicht um die Metaphysik als Fach und Systemglied, sondern um die all dergleichen tragende, aber nicht notwendig fordernde *Grundfrage* – um das *Problem* der Metaphysik.

² Vortrag, gehalten in der Wissenschaftlichen Vereinigung zu Amsterdam 22. März 1930.

(Hegel und die Grundfrage der Metaphysik, die als gestellte die Metaphysik als solche grundsätzlich zum Problem werden läßt, d. h. die Philosophie im Ganzen verwandelt.)

³ [Text in Klammern auf der rechten Blattseite ergänzt.]

Vor diese Grundfrage stellen wir Hegels Metaphysik. Diese Metaphysik ist keine beliebige unter anderen, sondern die Vollendung der ganzen abendländischen Metaphysik. Die Auseinandersetzung mit ihr verschafft sich daher die größtmögliche Verdichtung und Schärfe der Gegnerschaft und damit Lebendigkeit und Wesentlichkeit des Kampfes.

Diese Auseinandersetzung *mit* Hegel geht mittelbar *gegen* jede Art von Hegelianismus; das muß so sein, weil jeder Philosoph in seinem Wesentlichsten erstickt und kraftlos gemacht wird *dadurch*, daß man ihn – so oder so – erneuert.

Die Grundfrage aber, die mit uns zu fragen wir Hegel zwingen, dürfen wir ihm nicht aufzwingen. Sie muß sich uns als die dringlichste Frage *seiner* Metaphysik entfalten, als die Frage, die freilich gerade in der Metaphysik Hegels und damit aller Metaphysik vor ihm ungefragt geblieben ist.

Demnach gilt es zunächst, den Grundcharakter der Metaphysik Hegels sichtbar zu machen. Die Auseinandersetzung kommt so in Gang. Sie durchläuft im Ganzen drei Stufen, die wir durch folgende Titel anzeigen:

- I. Der Grundcharakter der Hegelschen Metaphysik.⁴ [285]
- II. Das Ausbleiben der metaphysischen *Grundfrage*
in Hegels Metaphysik. [298]
- III. Das wirkliche Fragen der Grundfrage aller Philosophie. [310]

I. Der Grundcharakter der Hegelschen Metaphysik.

Wir nehmen die Kennzeichnung des Grundcharakters der Hegelschen Metaphysik vorweg durch die These: *Hegels Metaphysik ist »Logik«⁵ und gerade als diese die Vollendung der abendländischen*

⁴ [Daneben in Stenographie:] feste Eigenart.

⁵ besser: »*Theo-logik*« – vgl. Wintersemester 30/1 [Martin Heidegger, Hegels Phänomenologie des Geistes. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1930/31. Hg. von Ingtraud Görland. Gesamtausgabe Bd. 32. Frankfurt a. M.: Klostermann 1980; ²1988; ³1997, bes. S. 140 ff.; vgl. dazu auch Beilage Nr. 3, S. 322 ff.].

Metaphysik. Die These soll begründet werden durch die Beantwortung der in ihr beschlossenen zwei Fragen:

1. Inwiefern ist für Hegel die Metaphysik Logik?
2. Inwiefern wird Hegels Metaphysik gerade als solche Logik zur Vollendung der abendländischen Metaphysik?

Ad 1. [Inwiefern ist für Hegel die Metaphysik Logik?]

Hegel selbst hat seinem philosophischen Hauptwerk, dem seine ganze innere Entwicklung zusteuerte und das wiederum die Ausfaltung seines ganzen Systems tragen, bestimmen und umgreifen sollte, den Titel gegeben: »Wissenschaft der Logik«. Und er sagt in der Vorrede zur 1. Auflage des Werkes: »die logische Wissenschaft, welche die eigentliche Metaphysik oder rein spekulative Philosophie ausmacht, hat sich bisher noch sehr vernachlässigt gesehen.« (Lasson⁶ S. 5) Aber mit solchen Feststellungen gewinnen wir wenig für das sachliche Verständnis der Hegelschen Metaphysik als Logik; wir erreichen im Grunde gar nichts und geraten höchstens in ein Mißverständnis, wenn wir unter »Logik« die übliche Schuldisziplin verstehen, deren Gehalt »sich durch eine lange Tradition fortgeerbt, jedoch in dieser Überlieferung immer mehr verdünnt und abgemagert hatte« (ib. S. 4). Bei dem Titel »Logik« aber dürfen wir nicht an die überlieferte Schuldisziplin denken. Diese überlieferte Logik soll gerade zum Verschwinden gebracht werden, indem sie als Wissenschaft einen höheren Standpunkt nimmt und so »eine völlig veränderte Gestalt« gewinnt ([ib.] Einleitung. S. 24). Nur aus dem Verständnis des neuen Begriffes der Logik werden wir begreifen, inwiefern sie die eigentliche Metaphysik ist. Den neuen Begriff der »Logik« als Metaphysik gewinnen wir am sichersten und lebendigsten, wenn wir uns auf Hegels Werk selbst einlassen und es zur Darstellung bringen. Ein solches Unterneh-

⁶ [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik. Hg. von Georg Lasson. Erster Teil. (Sämtliche Werke. Hg. von Georg Lasson. Bd. III.) (Der Philosophischen Bibliothek Bd. 56.) Leipzig: Meiner 1923 (Handexemplar Heideggers), Vorrede zur ersten Ausgabe (Nürnberg, den 22. März 1812).]

men aber bleibt für einen Vortrag unmöglich, nicht nur weil das Werk zu umfangreich und im Einzelnen zu schwierig ist, sondern weil diese Wissenschaft der Logik ihrem eigenen Wesen nach sich nicht berichten, sondern nur nachvollziehen läßt. Wie sollen wir uns da helfen? So, daß wir in jedem Fall versuchen, in das Werk einzudringen, d. h. wirklich mit dem Anfang dieser Logik beginnen. Dabei springt uns schon hinreichend deutlich ihre Eigentümlichkeit in die Augen.

Vordem gilt es, kurz an den überlieferten Begriff der Logik zu erinnern. Dazu mögen die Definitionen dienen, die Kant und Chr. Wolf von dieser philosophischen Disziplin gegeben haben. *Kant* sagt im Handbuch zur Logikvorlesung, Einleitung I: »Logik« nennen wir die »Wissenschaft von den notwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft [...] [Urteilen, Begriff, Schluß] oder, welches einerlei ist, von der bloßen Form des Denkens«.^{7, 8}

Für Wolf: *Ea philosophiae pars, quae usum facultatis cognoscitivae in cognoscenda veritate ac vitando errore tradit, Logica dicitur. (scientia dirigendi facultatem cognoscitivam in cognoscenda veritate.) (Logica. Discursus praeliminaris de philosophia in genere.*⁹ § 61)

Gegenstand der Logik im traditionellen Sinne sind die bloßen Formen des Denkens – das Gerüst der Weisen des Denkvollzugs –, unangesehen dessen, was gerade im Denken gedacht wird, [daß] das Gedachte und Erkannte immer ein irgendwie *Seiendes* ist. Das Seiende als das, worüber wir jeweils denken, ist grundsätzlich und für immer aus der Logik ausgeschlossen.

⁷ [Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. (Hrsg. von Gottlob Benjamin Jäsche.). In: Kants gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. IX. Berlin und Leipzig: de Gruyter 1923, S. 1–150; hier S. 13.]

⁸ Kant andererseits der *Wegbereiter* für die neue Logik.

⁹ [Nachdruck der 3. Auflage Frankfurt und Leipzig 1740 in: Christian Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica (Pars I)* (Gesammelte Werke. Hrsg. und bearb. von Jean École (u. a.). II. Abt.: Lateinische Schriften. Bd. 1.1). Hildesheim/Zürich/New York: Olms 1983.]

Womit beginnt nun Hegels Logik die thematische Erörterung? »Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare«.¹⁰ Das Sein ist Thema und in eins damit sogleich das Nichts und das Werden. Nicht vom Denken handelt diese Logik, sondern vom Sein. Das Sein aber das Thema der Metaphysik. Mit dem Anfang der Logik stehen wir schon in der Metaphysik.

Aber Hegel selbst sagt doch ausdrücklich in der Einleitung ([ib.] S. 23) zu seinem Werk, der »Gegenstand« sei das Denken, bestimmter [das] »*begreifende Denken*«. Wieso dann doch Thema das Sein, Nichts, Werden, Dasein und [?] Existenz? Wir verstehen das, *wenn* wir beachten, was es bedeutet, daß Hegel das Thema der Logik »*bestimmter*« als »*begreifendes Denken*« faßt.

Das Denken als begreifendes, d. h. im Hinblick auf das Begriffene; aber nicht dieses oder jenes Begriffene, sondern das Begreifen der Dinge, des Seienden als solchen; das *begreifende*¹¹ Denken, nicht das bloße Meinen. Der *Begriff* der Dinge, jenes, das den Begriff der Dinge denkt, das ist für Hegel die *Sache*, dieser Ausdruck in der Bedeutung der entsprechenden lateinischen – res; die realitas der Dinge, was die überlieferte Metaphysik auch essentia, Wesenheit nennt. Daher kann Hegel in der Vorrede¹ ([vgl. ib.] S. 7¹²) zur Logik sagen: »Die reinen Wesenheiten machen den Inhalt der Logik aus.« Die Realität der Dinge – die Sache an und für sich – die Sachheit des Seienden – d. h. »der Logos, die *Vernunft dessen, was ist*«.¹³ Sofern die Logik bisher nicht das begreifende Denken zum Thema hatte, muß Hegel sagen: »am wenigsten ist es der Logos, was außerhalb der logischen Wissenschaft gelassen werden soll.« ([Ib.] Vorrede², S. 19¹⁴) Logik als Wissenschaft vom

¹⁰ [Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Teil, a.a.O., S. 66 (Beginn Erstes Buch. Erster Abschnitt: Bestimmtheit (Qualität)).]

¹¹ [Verbindungsstrich von:] *begreifende* [zu unten:] jenes, das den Begriff der Dinge denkt.

¹² [Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Teil, Vorrede zur *ersten* Ausgabe (1812) (kurz: Vorrede¹).]

¹³ [Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Teil, a.a.O., Vorrede zur *zweiten* Ausgabe (Berlin, den 7. November 1831), S. 19 (Hervorhebung von Heidegger).]

¹⁴ [Vorrede zur *zweiten* Ausgabe (1831) (kurz: Vorrede²).]

Logos ist die Wissenschaft von den Wesenheiten dessen, was ist: Metaphysik: als solche das System der reinen Vernunft. Der Logos ist das Thema, oder wie Hegel sagt, das Element, darin sich die Logik bewegt. Und die Totalität des Wesens der Vernunft bringt die Logik zur entfaltenden Darstellung. Worin besteht das Wesen des Logos? Mit der Beantwortung dieser Frage verstehen wir erst diese Logik als Metaphysik und verstehen auch vollends, was Hegel meint, wenn er sagt, ihr Thema sei das *begreifende Denken*.

Das Wesen der Vernunft¹⁵, das, was sie ist, ihre Wahrheit, ist *Geist*. Und was ist das Wesen, die »Natur« des Geistes?¹⁶ »Der wichtigste Punkt für die Natur des Geistes ist das Verhältnis nicht nur dessen, was er an sich ist, zu dem, was er wirklich ist, sondern dessen, als was er sich weiß; dieses *Sichwissen* ist darum, weil er wesentlich Bewußtsein ist, Grundbestimmung seiner Wirklichkeit.«¹⁷ ([Ib.] Vorrede², [S.] 16)¹⁸ Der Geist ist das Sichwissen – und in diesem Sichwissen weiß er sich als das Verhältnis des Wissenden gegen das Gewußte; er weiß sich in diesem *Gegensatz* des Bewußtseins. In diesem Sichwissen hat er den Gegensatz in sich, in die Einheit seiner Selbstheit zurückgenommen. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt ist im Geist aufgehoben, d. h. beseitigt, hinaufgehoben und dort bewahrt. Der Geist ist weder

¹⁵ [Verbindungsstrich mit rotem Stift von:] Das Wesen der Vernunft [zu oben:] Worin besteht das Wesen des Logos?

¹⁶ [Pfeilstrich mit rotem Stift von:] Wesen ... des Geistes [zur Ergänzung auf der rechten Blattseite:]

Das Bewußtsein [hat] nach der Verschiedenheit des Gegenstandes drei Stufen:

1. Bewußtsein überhaupt – direkt und unmittelbar auf das vorhandene Seiende
| »an sich« Sein
2. *Selbstbewußtsein* – Reflexion auf sich selbst | »für sich« Wesen
3. *Vernunft* – Vereinigung von Bewußtsein und Selbstbewußtsein; weder Bewußtsein noch Selbstbewußtsein, sondern beides | an *und* für sich Begriff.

¹⁷ [Weglassung der Hervorhebungen des Originals und eigene Hervorhebung von *Sichwissen* von Heidegger.]

¹⁸ Vgl. Sommersemester 29. S. 79. Über Begriff des Bewußtseins und *seine drei Stufen*. [Martin Heidegger, Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1929. Hg. von Claudius Strube. Gesamtausgabe Bd. 28. Frankfurt a. M.: Klostermann 1997, S. 218.]

dieses dem Objekt entsprechende Subjekt noch das Objekt, sondern sowohl das Eine als auch das Andere; er ist beides, weil er die Einheit beider ist, die Einheit, die dem Gegensatz von Subjekt und Objekt ihre Zusammengehörigkeit ermöglicht.¹⁹

Der Geist hat sich über die Relativität des Gegensatzes von Subjekt und Objekt erhoben; nicht mehr relativ, nicht mehr etwas Beziehungsweises, aber zugleich Ermöglichung der Relativität, ist er das *Absolute*.²⁰ Er ist das Absolute, weil das einzige und eigentliche Interesse der Vernunft ist: *Aufhebung* der Gegensätze. Das kann aber nicht heißen, die Vernunft sei *gegen* die Entgegensetzung als solche, denn diese ist ein »Faktor des Lebens« (Bewußtsein), sondern wogegen die Vernunft ist und was sie ständig zu beseitigen strebt, ist das *absolute Fixieren* des Entgegengesetzten; das Stehenbleiben beim *bloßen Bewußtseinsgegensatz* bzw. einem seiner Glieder – sei es Subjekt oder Objekt.

Der Geist als Sichwissen ist das Wesen der Vernunft, diese in ihrem Wesen das Absolute. Logik als Wissenschaft vom λόγος [ist] die Wissenschaft vom Absoluten. Als solche Wissenschaft muß sie selbst absolut sein; d. h. die Logik ist nicht die außerhalb der Vernunft stehende Wissenschaft über diese; sondern weil Vernunft das absolute Sichwissen des Geistes, ist die Logik nichts anderes als das ewige Werden dieses Sichwissens. Dieses Sich schlechthin begreifen ist das Sich selbst zu sich selbst bringen und -bei sich selbst halten, das Sich nicht verlieren, nicht Gebundensein an Fremdes. Sich selbst begreifen ist *Freiheit*. Sie ist das eigentliche logische Wesen des Begriffes. Logik als Wissenschaft vom *begrei-*

¹⁹ Geist → die Möglichkeit ihrer Einheit – als das *Ermöglichende* – als *eigentliches Begreifen*.

²⁰ Begriff des *Absoluten** ein ganz bestimmter und eindeutiger!

Absolute Geist* – Vernunft als *Aufhebung** des Gegensatzes.

Aufhebung: tollere – weg – nicht dabei bewenden lassen – wegheben

elevare – heraufheben – erheben zu Höherem | Einheit

conservare – aufheben – aufbewahren.

So Geist (III) – bewahrt in sich – aufgehoben – 1 und 2 – | daher *dreiteilig*.

* [Pfeilstriche mit rotem Stift von:] *Absoluten* [zu:] Absolute Geist [und zu:] *Aufhebung*.

fenden Denken muß im Hinblick auf dieses Wesen des Begriffes verstanden werden. Der Begriff des Begriffes ist in dieser Logik ein anderer – höherer – der höchste, weil gleichbedeutend mit absolutem Selbstbewußtsein.

Inwiefern ist nun diese Logik, Wissenschaft vom λόγος als Wissenschaft vom Absoluten, Metaphysik, d. h. Erkenntnis des Seienden – Wirklichen – als solchen in seiner *wesenheitlichen* Ganzheit?

Logik ist die absolute Wissenschaft vom Absoluten – der Aufhebung und Einheit der Gegensätze – des Grundgegensatzes von Subjekt und Objekt. Wie reimt sich damit zusammen, daß Hegel das ganze Werk seiner Logik in zwei Teile teilt: die objektive Logik und die subjektive Logik. Wird so nicht gerade *der* Gegensatz, der zum Verschwinden gebracht werden soll, im Aufbau der Logik selbst fixiert und verewigt?²¹

Das Durchdenken dieser Einteilung als Zweiteilung führt gerade zur Einsicht, daß die Logik ihrem Sachgehalt nach dreiteilig sein muß: daß demgemäß der Titel »subjektive Logik« subjektiv und Subjekt versteht im Sinne des Begriffes des Geistes, der als Sichselbstwissen das Wesen des Absoluten ausmacht: der erste und überall durchscheinende Charakter des Absoluten ist *Subjektivität*.

Die Dreiteilung selbst – Logik des Seins, des Wesens, des Begriffes – muß aus dem Element und innersten Wesen des Themas der Logik entspringen. Thema [ist] das begreifende Denken, jenes Denken, das nicht stehenbleibt beim Denken des Seienden, auch nicht beim Denken dieses Denkens, sondern jenes Denken, das sich begreift als die Ermöglichung des Denkens des Denkens des Seienden und damit als Ermöglichung des Seins des Seienden.

Sofern nun das Denken in seiner Unmittelbarkeit Denken des vorliegenden Seienden ist, ist *Enthüllung der Vernunft im Seienden*, seiner Wesenheiten, d. h. die Logik des Denkens in seiner Unmittelbarkeit, Logik des Seins. Daher [wird] das Sein selbst

²¹ Vgl. Sommersemester [S.] 80 [Martin Heidegger, *Der deutsche Idealismus* (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Gesamtausgabe Bd. 28), S. 220 f.].

aufgeheilt als das unbestimmte Unmittelbare, was die Unmittelbarkeit des Seienden – und so unterschiedslos unbestimmt – jedes Seienden ermöglicht. Die Logik beginnt beim Sein – als dem *Leersten*, aber mit jenem *Leersten*, das alle Fülle umschließt und in ihr ständig wiederkehrt und aufgehoben ist.²²

Inwiefern ist nun diese dreigliedrige Logik als Wissenschaft vom Absoluten die eigentliche Metaphysik, d. h. Erkenntnis des Seienden – Wirklichen – als solchen in seiner wesentlichen Ganzheit?²³ Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es einer erneuten Charakteristik des Wesens des Absoluten. Hegel nennt das Absolute auch im Anschluß an die zeitgenössische Philosophie Fichtes und Schellings, durch die beiden er wesentlich bestimmt ist, die *absolute Identität*. Unter Identität ist nicht zu verstehen Selbigkeit im Sinne der leeren Einerleiheit, sondern Identität [besagt] – wie schon bei Leibniz – soviel wie Zusammengehörigkeit. Die philosophische Frage nach der Identität in der so benannten Identitätsphilosophie ist die Frage nach der Zusammengehörigkeit von Ich und Nicht-Ich, Intelligenz und Natur, Subjekt und Objekt.

Absolute Identität besagt: Identität, Zusammengehörigkeit von Ich und Nicht-[Ich] in und durch das Absolute: Identität als das Absolute.²⁴ Identität besagt hier genauer nicht nur Zusammengehörigkeit von Subjekt und Objekt, sondern nennt den *Grund* der Zusammengehörigkeit des Zusammengehörigen; d. h. die Ermöglichung der Zusammengehörigkeit des Zusammengehörigen und damit die Ermöglichung des Zusammengehörigen – Subjekt und Objekt, Intelligenz und Natur – selbst (des Wirklichen *und* Möglichkeiten des Wirklichen – sein Wesen – im Begriff der Wirklichkeit). Das Absolute ist diese Ermöglichung; die Ermöglichung aber ist *nur, was und wie* sie ist, im *Ermöglichen*. Sie hat darin ihre

²² Logik des Wesens – Logik des Begriffes: vgl. Seminarprotokoll [konnte nicht identifiziert werden], vgl. Sommersemester S. 83 oben [Martin Heidegger, *Der deutsche Idealismus* (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Gesamtausgabe Bd. 28), S. 229].

²³ Inwiefern *diese* höhere Logik wesentlich Theologik?

²⁴ Identität und absolute Identität | $\dashv\rightarrow$
perfectum – perfectissimum.

einzig und echte *Wirklichkeit*. Ermöglichen ist Werdenlassen, selbst Werden, d. h. die Wirklichkeit des Absoluten ist gerade das Werden der Ermöglichung des Seienden im Ganzen – Intelligenz und Natur – hinsichtlich seines Seins.

Die absolute Identität als Ermöglichung ist die absolute Wirklichkeit des Wirklichen. Sofern die Logik diese Ermöglichung in ihrem Werden werden läßt und darstellt, ist sie absolute Selbsterkenntnis der Wirklichkeit des Wirklichen: *Metaphysik*. Hegels Metaphysik ist Logik.²⁵ Der *Inhalt dieser Logik* – das Reich der *Ermöglichung* (possibilitas = essentia der Wesenheiten). Das kommt am schärfsten zum Ausdruck in folgenden Sätzen Hegels: »Dieses Reich [des reinen Gedankens] ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.« (Einleitung. Lasson.²⁶ 31)²⁷

Ad 2. Inwiefern wird Hegels Metaphysik gerade als solche Logik zur Vollendung der abendländischen Metaphysik?

Die abendländische Metaphysik, entspringend in der antiken Philosophie, ist in ihrem Grundzug die Erkenntnis des Seienden als solchen im Ganzen. Was wir so in einem formal anzeigenden Begriff fassen, ist in der Geschichte mehr oder minder klar, vollständig und einheitlich zum Ausdruck und Bearbeitung gelangt. Unter Vollendung der abendländischen Metaphysik verstehen wir das einheitlich gestaltende zum Austrag bringen der *wesentlichen* Ansätze und Motive, die im Verlauf der Metaphysikgeschichte herausgetreten sind.

²⁵ Absolutes Sichselbstwissen – die Vernunft – λόγος. Wissenschaft der Wirklichkeit des Wirklichen (Metaphysik) ist Wissenschaft von der absoluten Vernunft (λόγος) (»Logik«)

²⁶ [Hegel, Wissenschaft der Logik. Hg. von Georg Lasson. Erster Teil, a.a.O., Einleitung.]

²⁷ → Wissenschaft – vom Wesen des Wirklichen – *Wirklichkeit* (Metaphysik) ist Wissenschaft von der *absoluten Vernunft*.

Im Grundcharakter der Hegelschen Metaphysik muß nun auch ihr Charakter der Vollendung beschlossen liegen, wenn anders sie faktisch geschehen ist. Den zuvor gekennzeichneten Grundcharakter der Hegelschen Metaphysik als Logik bringen wir jetzt noch einmal durch eine mehr äußerliche Aufzählung der charakteristischen Momente in Erinnerung: Die Metaphysik handelt vom Absoluten; Gott; Geist – als das Sichselbstwissen das Wesen der Vernunft – λόγος. Die Erkenntnis des Absoluten ist Erkenntnis der Wirklichkeit des Wirklichen (Sein des Seienden). Diese Erkenntnis des Absoluten selbst absolut, d. h. ihre Wahrheit ist höchste Gewißheit. Daher die Metaphysik die absolut-strenge Wissenschaft schlechthin.

Daß nun in all dem, was sich wesentlich als Hegels Logik gestaltete, eine Vollendung geschah, läßt sich sichtbar machen durch einen Rückblick auf das bis dahin Unvollendete, stoßweise vereinzelt Vorbrechende – Einseitige. Dieser Rückblick in die Geschichte der Metaphysik von Hegel [bis] zur Antike (Aristoteles – Plato) muß sich mit Hinweisen begnügen. Sie haben nicht die Absicht eines historischen Berichts über das, was es früher an Metaphysik gab, sondern sie zielen einzig auf die wesentliche Klärung des Grundcharakters der Hegelschen Metaphysik, zu der es gehört, daß sie sich selbst geschichtlich in der Notwendigkeit ihres Hervortretens begriffen hat.

Die Bestimmung der Metaphysik als Wissenschaft vom Absoluten ist zunächst herausgewachsen aus der überlegenen Verarbeitung der Motive philosophischen Fragens, wie sie bei Fichte und Schelling ans Licht kommen. Fichtes Wissenschaftslehre sucht das absolute Wissen und will im absoluten Ich die Relativität der Kantischen Transzendentalphilosophie überwinden. Schellings Naturphilosophie erkennt, daß das Nicht-Ich, wie schon der Name sagt, bei Fichte keine eigenständige Macht hat, und so versucht er zunächst umgekehrt, die Relata der Subjekt-Objekt-Beziehung in die Natur zu gründen, bis Schelling selbst dann mindestens zur formalen Idee derjenigen Identität vordringt, die Ich und Nicht-Ich (Intelligenz und Natur) einigt. Während bei Schelling diese

absolute Identität immer nur negativ [ist] – als das Weder-Noch von Ich und Nicht-Ich –, [wird sie] bei Hegel *positiv*: das Absolute als Geist und Vernunft, die Wirklichkeit des Wirklichen und damit das höchste und erste Wirkliche – Seiende – ens realissimum, das – alle Realitäten, Wesenheiten *in sich einigend* – die Ermöglichung des Wirklichen ist. Damit [ist] die Metaphysik als Logik der absoluten Vernunft zur spekulativen Theologie geworden, als welche sie Hegel ausdrücklich in der Enzyklopädie nimmt. So [ist] in erhöhter und wissenschaftlich durchgebildeter Gestalt ein wesentliches Motiv der abendländischen Metaphysik zur Geltung gebracht – die christliche Auffassung des Seienden [als] ens creatum – increatum.

Der Gegensatz, dessen Überwindung zur absoluten Identität führte, ist Thema der Kantischen Transzendentalphilosophie, die sich selbst als die rechtverstandene Ontologie (allgemeine Metaphysik) ausgibt. Das Kantische Problem aber hat sein wesentliches Motiv in dem Ereignis der neuen Philosophie, durch das ausdrücklich das Subjekt, die *res cogitans*, in das Zentrum des Fragens rückte, und zwar in dem Sinne, daß die *res cogitans*, deren Wesen schon Descartes durch das *cogito me cogitare* auszeichnete, als dasjenige Seiende erfunden wurde, dessen Sein absolut gewiß ist. Diese absolute Gewißheit aber wurde gesucht, weil das Streben wach geworden war, am Ideal der mathematischen Erkenntnis die metaphysische Erkenntnis zu messen und diese jener entsprechend zu gestalten. Beide Motive, die in Descartes erwachen – *Vorrang* des Ich, des Bewußtseins, vor dem Nichtich und die Idee der absoluten Gewißheit und strengen Wissenschaft –, finden wieder auf dem Weg über Fichte in Hegel die vollendete Verwirklichung, so daß die absolute Gewißheit nichts anderes ist als die absolute Wahrheit – als das Sichbegreifen des Absoluten als Einheit von Ich und Nichtich und deren jeweilige [?] Möglichkeit.²⁸

²⁸ Vorrang des Bewußtseins
Ideal des absoluten Wissens
Frage nach dem Seienden als solchen.
Aussage – λόγος –

Und daß mit dieser absoluten Wissenschaft erkannt ist die Wirklichkeit des Wirklichen aus und in einer Vernunft, das bedeutet die Verwirklichung des Ansatzes zur eigentlichen Philosophie – Philosophie in erster Linie –, wie er sich bei Aristoteles vollzog, wenn er der πρώτη φιλοσοφία die Aufgabe stellte, zu bestimmen das ὄν ἢ ὅν – das, was das Seiende als Seiendes ist, das Wesen des Seienden, d. h. sein Sein. Eine Aufgabe, mit der sich für Aristoteles – für uns zwar in den Gründen undurchsichtig verknüpfte – die Frage nach dem ὄν καθόλου, nach dem Seienden im Ganzen gesehen, welche Frage er als die der θεολογικῇ ἐπιστήμῃ faßte. Erkenntnis des Seins des Seienden im Ganzen, vollendet in der Wissenschaft vom Absoluten als der Ermöglichung der Wirklichkeit des Wirklichen.

Daß aber überhaupt, von dem Gesagten abgesehen, die abendländische Metaphysik bei Hegel zur Logik wurde, das ist nur die Verwirklichung des Ansatzes des Metaphysik-Problems in der Antike überhaupt. Das Sein des Seienden – was es *ist* –, das bekundet sich zunächst und ständig in der Aussage, im λόγος – *a ist b*. Hier wird eigens das Sein ausgesprochen, und zwar vielfältig. Die vielfältigen Weisen des ausgesprochenen Seins erhalten den charakteristischen Namen κατηγορίαι, Aussageweisen des Seins; der Name »Kategorie« für das Sein und die Seinsbestimmtheit des Seienden. Dieser *Name* also für den Gegenstand der Metaphysik bekundet von Anfang an die Verflechtung der Frage nach dem Sein des Seienden, der Metaphysik, mit dem λόγος, und damit der »Logik« im tieferen Sinne.²⁹

Und so zeigt sich zugleich, die eigentliche Frage der Metaphysik, die künftighin alle weiteren Motive und Vorstöße zu ihrer Bearbeitung hervorlockt und antreibt, *die Frage*, die zur Leitfrage wurde, ist die Frage τί τὸ ὄν, *was ist das Seiende (als Seiendes genommen)*.³⁰ Die absolute Antwort gibt Hegels Logik als Wissenschaft des Absoluten.

²⁹ Das Wesen der Substanz ist das Subjekt.

οὐσία – λόγος.

³⁰ Leitfrage.

Im Rohen mindestens muß klar geworden sein, daß und wie Hegels Metaphysik als Logik die abendländische Metaphysik vollendet, und zwar wirklich vollendet, d.h. Hegel blieb nicht wie seine Zeitgenossen beim Programm stehen (vgl. Phänomenologie des Geistes, *Vorrede*), sondern er wagte das Große und handelte bis zu seiner grandiosen Verwirklichung. Die Vollendung aber der abendländischen Metaphysik erreichte er nicht durch ein Zusammenholen der bisher aufgetretenen Motive, durch ein äußerliches Vermitteln, sondern das ursprüngliche Verständnis der überkommenen Problematik in ihren möglichen Dimensionen und Richtungen setzte ihn in Stand, das Ganze voraus zu sehen und zu gestalten und dabei sich anregen und befruchten zu lassen. Nur wer Originalität und eigenständige Kraft mitbringt, kann wirklich angeregt und beeinflußt werden.

Wenn nun die Hegelsche Metaphysik die Vollendung der abendländischen Metaphysik darstellt, wie wollen wir dann noch von einem Problem der Metaphysik sprechen? Was soll dann noch eine Auseinandersetzung mit Hegel? Für uns bleibt nur die Möglichkeit der Anerkennung dieser vollendeten Metaphysik, ihre Übernahme, Erneuerung und Überlieferung in die kommende Zeit. Und doch bleibt die Metaphysik ein mögliches Problem, d.h. die Auseinandersetzung mit Hegel wird notwendig, trotzdem Hegels Metaphysik Vollendung [ist]; dann nämlich, wenn sich in Hegel etwas vollendet, was in sich selbst nicht *ursprünglich* ist, wenn sich die Metaphysik vollendet, in der die Grundfrage ausgeblieben ist.

Vielleicht ergibt sich dabei die Notwendigkeit der Fortbildung und strengen Begründung in Einzelheiten und mit Bezug auf die faktisch geänderte geschichtliche Lage des Menschen, aber doch ganz gewiß nicht eine Auseinandersetzung mit Hegel mit Bezug auf die Grundfrage τί τὸ ὄν;³¹ was ist das Seiende?, etwa gar in dem Sinne, daß wir der Hegelschen Metaphysik und damit der

³¹ [Der *Strichpunkt* ist hier und im folgenden als das *griechische Fragezeichen* zu lesen.]

ganzen vormaligen das Ausbleiben dieser Frage entgegenhalten und sie zum Fragen dieser Frage zwingen. Denn was soll diese *Frage* noch, wo doch die Hegelsche Metaphysik gerade beginnt mit der Beantwortung dieser Frage, wo das ganze Werk der Logik nichts anderes ist als die Entfaltung und konkrete absolute Bestimmung der ersten Aussage über das Sein? Wird angesichts einer solchen Antwort, wie sie vorher konkreter und bestimmter nie gegeben wurde, alles Fragen kindisch und überflüssig? – Und doch behaupten wir das Ausbleiben der Grundfrage in der Hegelschen Metaphysik.

II. Das Ausbleiben der Grundfrage in der Hegelschen Metaphysik.

Wenn wir trotz der Bestimmung des Seins in der Hegelschen Logik und trotz der Ansätze zu solchen Bestimmungen in der vorangegangenen Metaphysik von einem Ausbleiben der Grundfrage sprechen und sprechen müssen, dann kann jene überlieferte Leitfrage $\tau\iota\ \tau\acute{o}\ \delta\upsilon$; was ist das Seiende? nicht die Grundfrage der Metaphysik sein, trotzdem *sie* gerade die Entstehung der Metaphysik veranlaßte und ihre Geschichte bestimmte. Dann aber müssen wir fragen: 1. Welches ist die Grundfrage der Metaphysik? 2. Inwiefern ist die Grundfrage bislang überhaupt und gerade bei Hegel erst recht ausgeblieben?

Ad 1. Welches ist die Grundfrage der Metaphysik?

Wir leiten zu dieser Grundfrage hin durch eine scheinbar äußerliche Überlegung aufgrund des bisher Erörterten. (Die Hinleitung zur Grundfrage ist aber noch nicht deren Begründung.) Die überlieferte Leitfrage der Metaphysik lautet $\tau\iota\ \tau\acute{o}\ \delta\upsilon$; Sie soll also nicht als Grundfrage gelten können, d. h. sie selbst kommt nicht auf den Grund des in ihr enthaltenen Problems. Demnach müssen wir durch eine *ursprünglichere* Fassung dieser überlieferten Leit-

frage auf die Grundfrage stoßen. Ist eine solche ursprünglichere Fassung möglich?

Wonach ist in der überlieferten Leitfrage $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu$; gefragt? Nach dem Seienden, nicht nach diesem oder jenem, weder nach diesem einzelnen Naturding, Pflanze, Tier³², nicht nach dem Menschen³³ und nicht nach Gott – auch nicht nach diesem oder jenem durch diese Titel bezeichneten Bereichen; nicht ist nach all diesem Seienden gefragt, um auszumitteln, daß es an ihm selbst so und so sei, sondern gefragt ist nach dem Seienden als Seienden, nach dem Sein des Seienden.

Und wie wird diese Frage in der ersten künftighin entscheidenden Gestalt beantwortet?³⁴ Das Sein des Seienden und damit charakteristischerweise das eigentliche Seiende ist $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\alpha$; wir pflegen zu »übersetzen«: Substanz, ohne damit den echten Sinn dieser Antwort im geringsten zu treffen. Wir müssen sagen: Sein des Seienden ist $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\alpha$, d. h. die *beständige Anwesenheit* von etwas, auf deren Grunde alles unbeständige Vorkommen und Verschwinden geschieht. Im Lichte dieser Antwort auf die Leitfrage wird künftig das Seiende nach seinen Hauptbezirken und Möglichkeiten auf sein Sein hin durchgefragt.³⁵

Die gefallene Antwort selbst, *daß* Sein $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\alpha$ sei, *bleibt außer Frage*; gefragt wird nur noch, was jeweils die $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\alpha$ sei und wie sie näher zu bestimmen sei. Bei dieser Antwort *bleibt es grund-*

³² [Auf der rechten Blattseite ohne Zuordnung:] *Benommenheit* vom Seienden – Umfängen.

³³ [Auf der rechten Blattseite ohne Zuordnung:] *Entgegentreten*, ihm – als solchem – mit der *Frage*, was bist du. Diese Frage zwingt – als Frage – sich selbst in den u[n]ten a[n]geführten Entwurf des Seins. Vgl. Sommersemester 29, publ[iziert] [wohl Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? (Freiburger Antrittsvorlesung, gehalten am 24. Juli 1929) In: Ders., Wegmarken (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 103–122]; Wintersemester 28/9, 2. Hälfte [Martin Heidegger, Einleitung in die Philosophie. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1928/29. Hg. von Otto Saame und Ina Saame-Speidel. Gesamtausgabe Bd. 27. Frankfurt a.M.: Klostermann 1996; 2., durchges. Aufl. 2001, Zweiter Abschnitt (»B.« in der Handschrift), S. 229 ff.].

³⁴ *Antwort auf die Leitfrage.*

³⁵ [Pfeilstrich mit rotem Stift zu unten:] Bei dieser Antwort *bleibt es grundsätzlich* ...

sätzlich,³⁶ d. h. die Frage selbst, auf die geantwortet ist, steht außer Frage. Mit Recht? Ein Grund wird nicht angegeben. Aber muß nicht ursprünglicher gefragt werden,³⁷ warum heißt Sein soviel wie *beständige Anwesenheit*? In welcher Hinsicht, von woher ist das Sein des Seienden verstanden, wenn es dergestalt begriffen wird? Ist diese Hinsicht des Begreifens zufällig oder notwendig, und wenn dieses, worin gründet die Notwendigkeit?

Konkreter gesprochen: Wenn in der Antike und fortan das Wesen des Seins des Seienden begriffen wird als Substantialität³⁸ – mag diese wie immer bestimmt sein –, d. h. als beständige Anwesenheit, so ist bei dieser Bestimmung des Seins der Hinblick genommen auf die Zeit: Beständig ist das »Immer«; Anwesenheit ist Gegenwart. Immer und Gegenwart sind bestimmte Charaktere der Zeit. Dieses Verstehen des Seins aus der Zeit erfolgt in der Antike gleichsam spontan, als etwas Selbstverständliches, und es wird fortan mehr und mehr selbstverständlich, so sehr, daß dieser der Interpretation des Seins zugrundeliegende Zusammenhang mit der Zeit gar nicht als solcher erkannt wird; im Gegenteil, [er wird] mehr und mehr verdeckt, gerade durch [den] Substanzbegriff.

Allein, wenn wir einmal auf dieses Verhältnis von Sein und Zeit gestoßen sind, müssen wir dann nicht fragen: Woher nimmt die Zeit das Recht zu dieser ausgezeichneten Rolle im Verstehen des Seins? Wo und was ist dieses Verstehen des Seins, daß es hinsichtlich seiner Möglichkeit in der Zeit verwurzelt ist? Haben

³⁶ Vgl. Sommersemester 30. S. 10 f. [Martin Heidegger, Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1930. Hg. von Hartmut Tietjen. Gesamtausgabe Bd. 31. Frankfurt a. M.: Klostermann 1982; 2., durchges. Aufl. 1994, S. 39 f.].

³⁷ Warum muß ursprünglicher [gefragt werden], unter welcher Voraussetzung? Daß die Leitfrage wirkliche philosophische Frage ist. Unter der Voraussetzung, daß das Philosophieren ist. Denn was ist dieses in sich? Woher wissen »wir« das? Was gibt uns das zu wissen?

Die Frage der innersten Not des *Daseins* – dieses selbst zu ihm selbst *befreien*! Wieso – Grund-*stimmung*!! Vgl. unten S. 11, unten [im vorliegenden Band S. 313].

³⁸ Sein = Substantialität.

wir überhaupt einen hinreichend ursprünglichen Einblick in das Wesen der Zeit, um auch nur in der rechten Weise nach diesem Zusammenhang von Sein *und* Zeit fragen zu können – oder ist gerade diese Frage nach dem Zusammenhang von Sein *und* Zeit die Grundfrage in der Tat, auf der als unbekanntem Grund die überlieferte Leitfrage der Metaphysik sich angesiedelt und breitgemacht hat?³⁹

Wir sehen, die überlieferte Leitfrage: was ist das Seiende, ist gar nicht die allgemeinste und ursprünglichste Frage; das wirkliche Durchfragen ihres eigenen Gehaltes führt uns in einen wahren Abgrund von Fragen. Nicht nur dieses; es gilt, für dieses Fragen allererst die Dimension ihres möglichen Zusammenhangs und ihrer letzten Wesentlichkeit freizulegen.⁴⁰

Aus der Erörterung der überlieferten Leitfrage der Metaphysik ist ein Doppeltes deutlich geworden: 1. Die Grundfrage der Metaphysik lautet nicht: was ist das Seiende als solches, sondern: was ist das Sein als solches – kurz, die Grundfrage der Metaphysik ist die nach dem Wesen und Wesensgrund dessen, was das Seiende – was und wie immer es sein mag – als Seiendes *sein*läßt. 2. Sein soll aus der Zeit *verstanden* werden; dieses [das] Sein *und* Zeit-*Problem*. Zeit – aber kein Ding, sondern *Seele* – *Subjekt*. Wenn Sein aus der Zeit verstanden wird, ja vielleicht notwendig verstanden werden muß, Zeit aber nicht – wie schon die allgemeine menschliche Erfahrung weiß und die Philosophie von altersher gesagt hat – ein vorhandenes Ding und Objekt ist, sondern in der Seele des Menschen, im Subjekt ihr Wesen treibt, dann wird die Ausarbeitung der eigentlichen Grundfrage der Metaphysik als das Problem von

³⁹ Vgl. zur Destruktion der Leitfrage das *Manuskript* τὶ τὸ ὄν [bislang nicht im Nachlaß aufgefunden] und die Destruktion der späteren Ontologie, 29/30 gegen Ende [Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Gesamtausgabe Bd. 29/30)].

⁴⁰ Die überlieferte Leitfrage in Frage stellen, heißt: *ursprünglicher das τὶ τὸ ὄν fragen*; heißt fragen nach *Sein und Zeit*. – Ist dieses die *absolute* Grundfrage? Das kann weder behauptet – noch überhaupt gesagt werden? weil *nie* absolut! Und gerade diese Ungewißheit das *Philos[ophieren]* entscheidende, d. h. *jederzeit!* (Augenblick) *Verendlichende!*

Sein und Zeit zu einer Frage nach dem Menschen? Gehört aber der Mensch selbst und die Zeit zu dem, was dem Menschen das Bekannteste ist? Gewiß – und doch mußte die Grundfrage ausbleiben. Und doch ist es gerade das Schwierigste, im Sinne der Grundfrage der Philosophie überhaupt in der rechten Weise nach dem Wesen des Menschen zu fragen.⁴¹

Damit kommen wir zum 2. Punkt des II. Teils:

Ad 2. Inwiefern ist die Grundfrage der Metaphysik überhaupt und gerade bei Hegel erst recht ausgeblieben?

Unter dem Ausbleiben der herausgestellten Grundfrage verstehen wir nicht etwa nur das formelle Nichtvorkommen der Frage nach dem Wesen des Seins und seinem Wesensgrund in der Zeit, sondern das Nichterwachen der wirklichen und ganzen von dieser Frage geforderten Problematik.

Daß und in welcher Weise die Grundfrage in der antiken Bestimmung des Seins ausblieb, wurde gezeigt. Die antike Metaphysik war gerade auf ihrem Höhepunkt zunächst allein darauf verpflichtet, überhaupt erst einmal das Erwachen der konkreten Leitfrage zu behüten und um deren zureichende Beantwortung sich zu bemühen. Warum *muß* es gerade diese Frage sein, die zur Leitfrage wird? Warum *kann es nicht* die ursprünglichere Grundfrage sein, mit der die Metaphysik faktisch beginnt? All das [wird] erst aus und in der Wiederholung frag- und beantwortbar.

Dieser Ansatz der antiken Metaphysik hält sie in einer bestimmten Problemdimension fest bis zum Beginn der Neuzeit⁴². Die Macht der christlichen Weltbetrachtung hat zwar die Erfah-

⁴¹ Warum überhaupt weiter zur Grundfrage zurück?

Warum *Ergründung* des Seienden als solchen?

Weil schon *Leitfrage* – als ἀρχή-Frage? Also nur Radikalisierung; nichts Fremdes! Warum aber ἀρχή-Frage notwendig bei Seinsfrage (sei sie Leitfrage oder Grundfrage), das erst und gerade aus der Grundfrage zu klären. – *Mit* Radikalisierung wandelt sich der Begriff des Grundes!

⁴² Aber auch die dort auftretenden neuen Motive führen nicht zu einer Radi-

rung und Deutung des Seienden im Ganzen in eine bestimmte Richtung gedrängt, aber am inneren Problemcharakter der überkommenen antiken Metaphysik nichts geändert. Die neue Zeit der Philosophie setzt ein mit den *Meditationes de prima philosophia* Descartes', also mit Besinnung über die eigentliche Philosophie – Metaphysik. Aber merkwürdig – die hier hervortretenden neuen Motive halten die Metaphysik nicht nur weiterhin bei ihrem Ansatz fest – Sein = Substanz – und lassen daher die Grundfrage nicht nur nicht aufkommen, sondern ihr Auszeichnendes ist, daß sie die Metaphysik noch mehr von der Möglichkeit des Aufkommens der gekennzeichneten Grundfrage abdrängen. Wir sagten: das sei merkwürdig. In der Tat, und zwar deshalb, weil die neu versuchte Begründung der Metaphysik dazu geführt wird, das Subjekt, das Bewußtsein ins Zentrum der Problematik zu rücken. Wenn wir daran erinnern, daß das Problem von Sein und Zeit zu einer Frage nach dem Menschen werden muß, dann wäre zu erwarten, daß es gerade innerhalb der neuzeitlichen Philosophie und der von ihr begründeten Vorrangstellung des »Subjekts« auftaucht. Aber im Gegenteil: Die Möglichkeit zur Grundfrage wird erst recht verbaut; und zwar gerade durch die Art und Weise, wie im Beginn der neuzeitlichen Philosophie und fortan das Subjekt (Bewußtsein) Zentrum der Problematik wird. Denn Descartes stößt auf das ego nicht unter dem Zwang der Frage nach dem Wesen des Seins und gar der Frage nach dem Wesensgrund dieses Wesens – nach der Zeit –, sondern er ist in seinem Fragen primär geleitet von der Sorge, ein absolut gewisses Fundament des Wissens, also der philosophischen Erkenntnis in erster Linie zu gewinnen – *fundamentum inconcussum et absolutum*.

Diese Sorge um absolute Gewißheit führt ihn – ob mit Recht oder nicht, sei jetzt unerörtert – auf das *ego cogito – sum*; das

kalisierung der Leitfrage; im Gegenteil, ein Abdrängen von der Möglichkeit, sie zu stellen!

»Kant« – in d[er] Nähe und Ausnahme; aber wie wenig eigentlich in seiner Intention, das [zeigt] gerade deutscher Idealismus.

Hegel. Wir müssen sagen: S. 8 [im vorliegenden Band S. 305].

»Ich« wird als das schlechthin gewisse Seiende gefunden und zugrundegelegt; das heißt aber, es wird gerade nicht gefragt nach dem spezifischen Sein dieses Seienden qua Subjekt und Mensch, und es wird erst recht nicht gefragt, inwiefern zur spezifischen Seinsverfassung dieses Seienden es gehört, überhaupt dergleichen wie das Sein von Seiendem verstehen zu können und zu müssen. Die spezifische Vorrangstellung des Subjekts (Bewußtsein) in der neuzeitlichen Philosophie drängt gerade weg von der aus der metaphysischen Grundfrage geforderten Frage nach dem Menschen. Und je mehr sich im Fortgang der neuzeitlichen Metaphysik die Sorge um eine absolute Gewißheit und deren Möglichkeit verschärft, um so unaufhaltsamer wird sie von der Grundfrage abgedrängt. Kant allein kommt in die Nähe der Grundfrage, und zwar deshalb, weil für ihn die Frage nach der Möglichkeit der absolut gewissen metaphysischen Erkenntnis zur Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik überhaupt wird, d. h. zur Frage nach der möglichen Stellung und Beantwortung der überlieferten Leitfrage: was ist das Seiende – (Möglichkeit der Ontologie). Wie Kant in die Nähe der Grundfrage kommt, [habe ich] gezeigt in »Kant und das Problem der Metaphysik«⁴³. Er wird dahin getrieben, ohne die Grundfrage als solche ausdrücklich zu erkennen und gar auszuarbeiten. Daher mußte dieses Hingetriebenwerden Kants zur Grundfrage erst recht verborgen bleiben, sobald die Philosophie in ihrer weiteren Geschichte es nicht vermochte, in die innerste Intention des Kantischen Philosophierens sich einzugraben und darin auszuhalten.

Mit *Fichte* wird das drängende Problem der absoluten Gewißheit der metaphysischen Erkenntnis erneut und verschärft lebendig, und zwar in einer Weise, die das Abgedrängtsein der Metaphysik von ihrer Grundfrage endgültig verfestigt. Die vorwaltende Bemühung um die absolute Begründung der Absoluten

⁴³ [Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn: Cohen 1929; 6. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann 1998. In der Gesamtausgabe: Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 3. Frankfurt a. M.: Klostermann 1991; 2. Aufl. 2010.]

Gewißheit, des reinen Wissens, führt in Fichtes *Wissenschaftslehre* zu einer ganz bestimmten Auffassung des Absoluten als »Ich«. Nicht das wißbare Seiende in seinem Sein regelt die Interpretation des zugehörigen Wissens, sondern umgekehrt eine, von Kants transzendentaler Apperzeption ausgehende, sie einseitig logisch ausdeutende Idee des absoluten Wissens zeichnet vor die Bestimmung des wißbaren Absoluten. Die Tendenz zur absoluten Gewißheit – als des absoluten Wissens des reinen Selbstbewußtseins Ich bin Ich – mußte dazu führen, daß der Mensch aufgegeben, die wesenhafte Endlichkeit des Menschen als Grund und Boden der Philosophie verlassen wurde. Die Philosophie siedelt sich an in der Unendlichkeit der absoluten Vernunft – λόγος – und wird als solche abgehandelt. Die Metaphysik wird »Logik« im Hegelschen Sinne.

[Hegel. Wir müssen sagen:⁴⁴] Gerade weil Hegels Metaphysik die Vollendung der antiken Ansätze und der neuzeitlichen Motive darstellt, deshalb muß in ihr erst recht die Grundfrage der Metaphysik ausbleiben, so sehr, daß Hegel die Metaphysik bewußt zur eigentlichen Begründung des antiken Ansatzes und zur Rechtfertigung der neuzeitlichen Motive einheitlich ausgestaltete. Wie läßt sich zeigen, daß bei Hegel die Grundfrage ausbleibt? Der Nachweis dafür ist gleichbedeutend mit dem Beweis, 1. daß für Hegel das Sein im selben Sinne verstanden wird wie in der Antike, nämlich als ständige Gegenwart; 2. daß dieses Seinsverständnis nicht zum Problem wird in Richtung auf seine innere Möglichkeit (Sein und Zeit).

Ad 1. Mit der Erörterung des Seins beginnt Hegels Metaphysik; es wird ausgelegt als das unbestimmte Unmittelbare, d. h. bestimmungslose Unmittelbarkeit ist das Wesen dessen, was für das unmittelbar auf die Dinge gerichtete Denken sich als eigentlich seiend, als durch Sein bestimmt gibt. Unmittelbarkeit = pure Anwesenheit, bestimmungslose, ständig leer selbige. Der eigentliche [?]

⁴⁴ [Entsprechend der Verweisung (durch übereinstimmende Zeichen) zum vorangehenden Blatt ergänzt (vgl. oben Anm. 42).]

Sinn des antiken Substanzbegriffes ist festgehalten. (Vgl. die Betonung der Un- und Außerzeitlichkeit des »Werdens«, als worin das Sein übergeht und worin es seine Wahrheit hat. Werden ein – *das* Moment des Seins als *Ewigkeit*.) Allein, so möchte man entgegenen, diese anfängliche Erörterung des Seins ist doch eben nur der *Anfang* der Logik, der durch das ganze Werk überwunden werden soll. Diese Überwindung drückt sich darin aus, daß am Ende der Logik das Wesen der Substanzialität der Substanz als Subjektivität erkannt ist.⁴⁵ Sein – aufgehoben in ein[em] höheren Begriff. Und ist die Subjektivität nicht das Zeitliche! Wenn Substanzialität als Subjektivität [erkannt ist], heißt das nicht Sein als Zeitlichkeit? Allein, einmal wäre damit noch längst nicht die Problematik von Sein und Zeit⁴⁶ erreicht, sodann aber diese Subjektivität,⁴⁷ als welche die Substanzialität ausmacht, ist ja nicht die endliche, menschliche, sondern die absolute Subjektivität – der *absolute Geist* – das reine Sichselbstbegreifen – »der Begriff«. (Er ist die Wahrheit des Seins; das Wahre schlechthin – eigentliche Seiende.) Und dieser? »Der Begriff aber, in seiner frei für sich existierenden Identität mit sich, [als] Ich = Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches, sondern *er* ist vielmehr die Macht der Zeit, als welche nur diese Negativität als Äußerlichkeit ist. Nur das Natürliche ist darum der Zeit untertan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist *ewig*.«⁴⁸ Der Geist als absoluter – die *wahre* Wirklichkeit. (Vgl. das Zitat über Logik als Darstellung Gottes – vor der Schöpfung –, d. h. in seiner absoluten Vor- und Außerzeitlichkeit – als Zeit – noch nicht sich *zeitigen*

⁴⁵ Hegel hat doch gerade den Substanzbegriff überwunden!!

Substanz und Subjekt; und Wesen der *Subjektivität* und »der Begriff«.

⁴⁶ [In Stenographie daruntergeschrieben:] Dasein [?] begreift [?] nicht.

⁴⁷ [Sprachliche Anpassung vom Herausgeber. In der Handschrift steht: »sondern aber diese Subjektivität als welche die Substanzialität ...«]

⁴⁸ Enzyklopädie § 238 Schluß [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Neu hg. von Georg Lasson. (Sämtliche Werke. Hg. von Georg Lasson. Bd. V.) (Der Philosophischen Bibliothek Bd. 33.) 2. Aufl. Leipzig: Meiner 1911 (Handexemplar Heideggers), S. 217 f.].

konnte.⁴⁹⁾ Hier wird ganz klar, das eigentliche Sein ist Ewigkeit. Die antike Auffassung des Seins ist, wenngleich in einem tieferen Sinne, festgehalten. Es steht außer Frage, daß Sein besagt »ständige Gegenwart«. Die Grundfrage der Metaphysik, wie wir sie entwickelten, ist nicht gestellt. Es ist nicht gefragt: aus welchem Hinblick ist hier das Sein verstanden? – und somit nicht die Zeit als Wesensgrund des Seins begriffen und zum Problem gemacht. Gewiß, möchte man wieder sagen, die Grundfrage von Sein und Zeit ist nicht gestellt; aber es liegt auch – *ohne Fragestellung* – bei Hegel eine *andere* Antwort vor. Sein – und eigentliches Sein als Wirklichkeit des Geistes – ist *Ewigkeit*. Und was sagt Hegel vom Begriff der Ewigkeit an der angeführten Stelle: »Der Begriff der Ewigkeit muß aber nicht negativ so gefaßt werden[,] als die Abstraktion von der Zeit, daß sie [die Ewigkeit] außerhalb derselben gleichsam existiere; ohnehin nicht in dem Sinn, als ob die Ewigkeit *nach* der Zeit komme; so würde die Ewigkeit zur Zukunft, einem Momente der Zeit, gemacht.«⁵⁰ So scheint es, als sei das Problem von Sein und Zeit abgewiesen; nicht nur das, sondern ursprünglich gefaßt, wenn anders die Zeit in der Ewigkeit gründet.

Allein, das Problem von Sein und Zeit ist bei Hegel nicht nur nicht da, es ist auch nicht beseitigt, sondern es wird bei ihm – ohne sein Wissen – nur dringlicher. Die Frage, im Sinne der Grundfrage an Hegel gerichtet, lautet doch: Im Hinblick worauf wird Sein verstanden, wenn es als Substantialität bzw. als Subjektivität, d. h. jedesmal als Ewigkeit, begriffen wird, aus welchem Horizont verstehe ich, wenn ich Ewigkeit denke? Gewiß ist der Begriff der Ewigkeit keine einseitige Abstraktion aus der vulgär verstandenen Zeit; aber hat Hegel damit bewiesen, daß die Zeit nur in und aus der Ewigkeit, ursprünglich gefaßt, denkbar ist? Wie bestimmt er selbst die Ewigkeit? Als »absolute Gegenwart« (*Enzyklopädie, ebd., Zusatz*⁵¹). »Die Ewigkeit wird nicht sein,

⁴⁹ [Siehe oben S. 293.]

⁵⁰ A.a.O. [Enzyklopädie § 258 Schluß].

⁵¹ [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke (in zwanzig Bänden). Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 9: Enzyklopädie der philosophischen

noch war sie; sondern sie *ist.*«⁵² (Vgl. das nunc stans gegenüber nunc fluens.⁵³)

[Ad 2.] Wir fragen: Wenn Ewigkeit als Gegenwart bestimmt wird, wird sie dann nicht aus der Zeit verstanden, ohne zu einem Moment der Zeit gemacht zu werden? Hegel hat – ebenso wenig wie er die Grundfrage stellte – auch nur gefragt, wie die Ewigkeit ontologisch [?] begriffen werden kann. Und was heißt »Sein«, wenn Hegel sagt: Die Ewigkeit wird nicht sein und war nicht, sondern ist; bedeutet Sein anderes als *ständige Anwesenheit* – und sind das nicht Zeitbestimmungen? Wie völlig fern Hegel dieser Problematik steht, zeigt sich schon darin, daß es ihm nicht beikommt zu fragen, ob das Wesen von Gegenwart, Anwesenheit, Jetzt, Augenblick dasselbe sei, oder ob all das grundverschieden ist und eine reiche Problematik des ursprünglichen Zeitwesens eröffnet.⁵⁴

Gerade Hegels Interpretation des Seins als Ewigkeit bekundet es, wie durch seine Metaphysik das Ausbleiben der Grundfrage – ohne sie zu kennen – gleichsam absolut gerechtfertigt und endgültig gemacht werden soll.

Somit kein Durchstoßen durch die überlieferte Antwort auf die überlieferte Leitfrage der Metaphysik – was ist das Seiende – zu der in der exp[onierten] Grundfrage beschlossenen Problematik von Sein und Zeit.

Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil: Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen, § 258, Zusatz, S. 50.]

⁵² [Ebd.]

⁵³ Vgl. Sommersemester 29. S. 76, ausführlicher [Martin Heidegger, Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Gesamtausgabe Bd. 28), S. 211 f.].

⁵⁴ Ist am Ende der Begriff der Ewigkeit nicht der Begriff der tiefsten Endlichkeit – der *endlichste aller Begriffe*!

nicht nur als »Begriff«, sondern seinem *Gehalt* nach!
 darin die *Zeit* und gerade *sie*; in *mehrfacher*
 Weise! das »ohne«

Soll damit dieser Feststellung der Metaphysik Hegels ein Versäumnis vorgehalten werden, soll darin die Auseinandersetzung mit Hegel bestehen, daß wir ihm dieses vermeintliche Versäumnis als einen Mangel vorrechnen?⁵⁵ Und soll diese Rechnung damit enden, daß wir uns, die wir die Grundfrage kennen und stellen, als die Wahreren und Klügeren anbieten? Elende und unwürdige, innerlich unmögliche Maßstäbe.

Die ganze Erörterung hat deutlich gemacht, daß das Ausbleiben der Grundfrage keine bloße Unterlassung einer beliebigen Frage ist, etwa aus Mangel an Scharfsinn und Gründlichkeit, sondern dieses Ausbleiben ist das Schicksal der abendländischen Philosophie – gemäß ihrem Ansatz und den wesentlichen Motiven ihrer Entfaltung⁵⁶. Wenn aber dieses Ausbleiben der Grundfrage der Metaphysik in jedem Falle bei Hegel besteht, wie können wir dann sagen, die Hegelsche Metaphysik sei Vollendung? Sie ist dann gerade *nicht* Vollendung⁵⁶. In der Tat. Hegels Metaphysik ist *nicht* Vollendung der Metaphysik in dem Sinne, als seien für alle Zeiten alle Fragen entschieden und beantwortet, weil gerade die Grundfragen nicht nur nicht beantwortet, sondern nicht einmal gestellt sind. Wohl aber ist Hegels Metaphysik die Vollendung eines nichtursprünglich angesetzten Fragens. Ist dem so, dann kann die Ausarbeitung der ausgebliebenen Grundfrage nicht einfach nur wie etwas Fehlendes nachgeholt und als Ergänzung dem übrigen Bestand der Metaphysik angefügt werden, sondern das notwendig gewordene Fragen der Grundfrage der Metaphysik bringt diese und damit ihre ganze Geschichte in eine völlig andere Lage.

⁵⁵ Kein Versäumnis, weil zunächst nichts anderes aufgegeben! Aber ein Ausbleiben, weil – sobald gestellt – die *Möglichkeit* des Fragens besteht! In welchem Sinne »möglich«?

⁵⁶ [Mit rotem Stift eingezeichneter Verbindungsstrich von:] Entfaltung [zu unten:] Vollendung.

III. Das wirkliche Fragen der Grundfrage aller Philosophie.

Wenn Hegels Metaphysik Vollendung ist, dann wird ein *Weitergehen* in der Richtung des in ihr wirkenden antiken Ansatzes und der neuzeitlichen Motive unmöglich. Es bleibt nur die *Wiederholung* der überlieferten Leitfrage: was ist das Seiende, aber so, daß sich dieses Fragen auf den ihr verborgenen zugrundeliegenden Grund zurückbringt, d. h. so, daß die konkrete Frage nach dem Wesen und Wesensgrund des Seins zur Ausarbeitung und wirklichem Geschehen gelangt. Diese sich ausfaltende Problematik der Grundfrage ist verwurzelt in der Problematik, die angezeigt wird durch den Titel Sein und Zeit.

Wir fragen nach dem Sein des Seienden ursprünglich, wenn wir uns in der folgenden Verkettung immer ursprünglicherer Fragen fesseln lassen: Was ist das Wesen des Seins, d. h. worin gründet die innere Möglichkeit dessen, was wir zunächst gemeinhin und dann überhaupt in allen seinen Weisen und Abwandlungen unter Sein verstehen? Auf dem Grunde wovon ist dieses Seinsverständnis möglich? Auf dem Grunde der Zeit. Inwiefern ist die Zeit der Wesensgrund des Seins und Seinsverständnisses? Was ist die Zeit ihrem ursprünglichen Wesen nach? Wie muß dieses Wesen der Zeit begriffen werden, wenn anders die Zeit zum Wesen des Menschen gehört? Die Zeit ist ursprünglich die Zeitlichkeit – als die Grundverfassung und d. h. Grundgeschehen des Daseins im Menschen. Das wirkliche Fragen der Grundfrage der Metaphysik (Frag[en] nach Wesen und Wesensgrund des Seins) ist in seinem fundamentalen Ansatz und Geschehen nichts anderes als die von der Seinsfrage geleitete Interpretation des Daseins des Menschen als Zeitlichkeit.⁵⁷

Die Grundfrage der Metaphysik entfaltet sich zu einer einzigartigen Frage nach dem Wesen des Menschen – des endlichen

⁵⁷ Die Ausarbeitung dieser Problematik, d. h. die Grundfrage der Metaphysik ist die Metaphysik des Daseins im Menschen.

Wie nach dem Menschen fragen!! Maßstäbe und eigentlicher Antrieb! Ziel und Grenze (Schlagkraft).

Subjekts. Aber dürfen wir Hegel, gerade Hegel vor⁵⁸ die genannte Frage nach dem Menschen als die Grundfrage bringen? Ist für Hegel solches Fragen nach dem menschlichen endlichen Subjekt nicht gerade die Stufe des Philosophierens, die er Reflexionsphilosophie nannte, die bei einem bestimmten endlichen Vorgegebenen einseitig stehen bleibt und nicht das Ganze der absoluten Subjektivität gewinnt, als die Identität von Subjekt und Objekt? Allein, wir müssen zurückfragen: Ist notwendig jedes Fußfassen in der Endlichkeit des Menschen ein Reflexionsstandpunkt? Reflexionsstandpunkt [ist] nur da möglich und sinnvoll, wo eben das Wesen des Menschen im Bewußtsein und Selbstbewußtsein – Reflexion gesehen wird, also im Lichte des Grundmotivs der neuzeitlichen Philosophie. Wenn aber die Metaphysik des Daseins gemäß ihrer Aufgabe nichts Geringeres leisten muß, als die Interpretation des Menschen als Bewußtsein und damit Reflexion zu überwinden, wenn es gilt, nicht die Bewußtheit zu bestimmen, sondern das Dasein freizulegen und zu erwecken, dann ist die Metaphysik des Daseins nicht nur kein Reflexionsstandpunkt, sondern dieses selbst erweist sich überhaupt als eine nicht ursprüngliche Betrachtungsart des Menschen – in metaphysischer Absicht.

Sofern sich nun zeigt, daß das Wesen des Seins in der Zeitlichkeit des Daseins verwurzelt ist, also in ihr Möglichkeit und Notwendigkeit seines Wesens hat, wird damit offensichtlich, daß das Wesen des Seins und Seinsverständnisses wesentlich zur Endlichkeit gehört.⁵⁹ Das Absolute kennt kein Sein des Seienden – Sein und Seinsverständnis nur, wo Endlichkeit des Daseins.⁶⁰

Aber erneut meldet sich ein Einwand Hegels gegen uns, der überdies zu einem Gemeinplatz der Philosophie zu werden droht. Hegel sagt: »Wer von der *nur* menschlichen Vernunft spricht, der

⁵⁸ [In der Handschrift steht versehentlich »für«.]

⁵⁹ [Am Rand zu diesem Satz sowie dem vorangehenden Absatz herausgestellt:] *Reflexionsphilosophie*
»Endlichkeit«.

⁶⁰ *Endlichkeit des Menschen!*

lügt gegen den Geist.«⁶¹ Das will heißen: Er gibt dann nicht der Wahrheit die Ehre, die in der Rede vom menschlichen Selbstbewußtsein liegt. Was liegt darin: daß der Mensch von sich weiß? Also ist er in diesem Wissen schon über sich hinaus, er hat darin schon seine Endlichkeit überwunden.

Aber unsere Gegenfrage bleibt und muß in aller Schärfe ausgehalten werden: Ist dieses *Sichwissen* des endlichen Bewußtseins ein *Hinaussein* über sich? Oder ist dieses *Sichwissen* nur ein Anzeichen dafür, daß wir trotz seiner nicht über uns hinaus *sind*, sondern in unserem Sein (*gerade durch dieses Selbstbewußtsein!*), darauf allein es ankommt in der Frage der Endlichkeit, gerade erst recht in uns selbst verstrickt sind?

Solange wir eben vom *Bewußtsein* und *Selbstbewußtsein* her reden und argumentieren, haben wir unser *Sein* noch nicht begriffen und zum Problem gemacht.⁶²

Aus all diesen entscheidenden Fragen und Gegenfragen bezüglich der Metaphysik des Daseins wird deutlich: es geht in ihr um die radikale Enthüllung und Weckung der Endlichkeit des Menschen – als des Bodens und Raumes aller Philosophie. Damit aber steht die Metaphysik des Daseins als Grundlegung der Metaphysik überhaupt in der schärfsten Kampfstellung gegen Hegel und den neuzeitlichen absoluten Idealismus der Unendlichkeit überhaupt.

Aber zwingen wir dann eben nicht doch Hegel und die Überlieferung der Metaphysik einfach *gewaltsam* vor einen anderen Standpunkt? Keineswegs. Wir halten ihm die Frage nicht vor als solche, die er *damals* hätte fragen müssen, sondern wir stellen die Frage als solche, zu der Hegel selbst als Gegenwärtiger drängen

⁶¹ [Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke (in zwanzig Bänden). Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 18: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, S. 95 (Einleitung B.2.b. Verhältnis der Philosophie zur Religion).]

⁶² Vgl. Sommersemester 29. Beilage zu 76 [Martin Heidegger, Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Gesamtausgabe Bd. 28), Beilage (zu § 20), S. 264; vgl. auch Ergänzungen aus einer Nachschrift, Nr. 36, S. 339 f.].

muß. Gegenwärtig aber ist er und wird er für uns nur, wenn wir der Grundtendenz seines und des ganzen abendländischen Philosophierens zum Wort verhelfen, der Tendenz zum Wissen um das Wesen des Seins. Es ist dasselbe Fragen – aber eben ein Fragen –, und zur Frage steht jetzt, ob der philosophierende Mensch, um den Boden und den Raum der Philosophie zu gewinnen, sich und seine Endlichkeit verlassen und zum absoluten Geist werden muß, oder ob nicht gerade die ausdrücklich gestellte Grundfrage der Metaphysik (Sein und Zeit) dahin bringt, zu begreifen, daß Philosophie wurzelhaft wird nicht im Aufstieg zur Unendlichkeit und Sichgleichsetzen mit dem Absoluten, sondern durch den radikalen Einstieg in die Endlichkeit des Daseins und seine wahrhafte Verendlichkeit.

Hegel hat den Aufstieg zur und die Sicherung der absoluten Dimension der Philosophie durchgeführt und gewann in seinem grandiosen Werk, das zwischen der ersten Ausarbeitung von Logik und Metaphysik in der Jenenser Zeit und der späteren Großen Logik steht, in der Phänomenologie des Geistes – die konkret vollendeten produktiven *Meditationes de prima philosophia* auf dem Boden des antiken Ansatzes.

Und so können wir das Problem der Metaphysik im Sinne der Ausarbeitung der Grundfrage und als Auseinandersetzung mit Hegel auch auf die Frage bringen: Phänomenologie des Geistes oder Metaphysik des Daseins.

In dieser Auseinandersetzung wird Hegel für uns gegenwärtig, d. h. wir können eine Philosophie nur gegenwärtig werden lassen, wenn wir selbst wirklich schon zukünftig sind, d. h. ins ungefragte Unbekannte lebendig hineinfragen, und das sagt, aus einer wirklichen inneren Not des Daseins existieren.⁶³

Jeder Kampf um Wesentliches bringt den Kämpfenden eine Erhöhung ihres Wesens. Hegel und die vormalige Metaphysik wer-

⁶³ Vgl. den gestrigen Vortrag: *Die Problemlage der heutigen Philosophie* [im vorliegenden Band: VIII. Vortrag (S. 253–278) mit dem (im Manuskript angegebenen) Titel »Die heutige Problemlage der Philosophie«].

den nicht verkleinert, sondern wachsen in die Höhe neuer Möglichkeiten. Aus dieser Höhe allein gewinnen wir, die Mitkämpfenden, die rechte Tiefe unseres Handelns. – Und in diesem Handeln geht es um die *Verwandlung* (S. 12⁶⁴).

Die echte, d. h. ursprünglichere Wiederholung der überlieferten Leitfrage der Metaphysik, was ist das Seiende, $\tau\iota\ \tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$, in der Form der Grundfrage, was ist das Wesen und [der] Wesensgrund des Seins, ist keine gelehrte Angelegenheit in Absicht auf ein nur gründliches Verstehen der heutigen Philosophie, keine Verbesserung bisheriger Lehrmeinungen oder die bloße Einführung strengerer Begriffe, kein Anbauen und *Zur Geltung bringen von bislang Vernachlässigtem* – solches Treiben kein Philosophieren –, sondern die Verwandlung der Philosophie als Ganzes aus einer wirklichen Not des Daseins, die nichts zu tun hat mit den kleinen Bekümmernissen des Einzelnen, sondern die wach wird, weil der Weltgeist selbst in ein neues Weltalter zu treten beginnt. An uns ist es, dieses Geschehen zu vernehmen, diesen Ruck zu spüren!!, in der rechten Weise entscheidend in sein Wollen einzuspringen.

Tun wir solches, dann dienen wir der geheimnisvollen Aufgabe, die gerade Hegel in ihrer ganzen Größe begriffen hat, – die Aufgabe, einem Volk die verlorene Metaphysik zurückzugeben.

Hegel spricht in der Vorrede zur ersten Ausgabe der großen Logik (1812) (III, 4⁶⁵) von der Lage der zeitgenössischen Philosophie (d. h. mit Bezug auf jene Schwätzer, die die Philosophie Kants zu einem *Erbauungsmittel* herabwürdigten, statt im Sinne ihrer eigentlichen philosophischen Tendenz radikal und universal zu fragen!), d. h. von dem populären Weltanschauungsgerede und sagt:

⁶⁴ [Die nun unmittelbar folgenden Ausführungen.]

⁶⁵ [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke (u. a.). Bd. III: Wissenschaft der Logik. I. Theil. Die objective Logik. 1. Abth. Die Lehre vom Seyn. Berlin: Duncker & Humblot 1833, S. 4. (In der Ausgabe von Georg Lasson: Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Teil, a. a. O., S. 3 f.)]

»Dieser populären Lehre kam das Geschrei der modernen Pädagogik, die Not der Zeiten, die den Blick auf das unmittelbare Bedürfnis richtet, entgegen, daß, wie für die Erkenntnis die Erfahrung das Erste, so für die Geschicklichkeit im öffentlichen und Privatleben theoretische Einsicht sogar schädlich, und Übung und praktische Bildung überhaupt das Wesentliche, allein Förderliche sei. – Indem so die Wissenschaft und der gemeine Menschenverstand sich in die Hände arbeiteten, den Untergang der Metaphysik zu bewirken, so schien das sonderbare Schauspiel herbeigeführt zu werden, *ein gebildetes Volk ohne Metaphysik* zu sehen, – wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes.«

Das ist so hart zu uns gesprochen, daß wir, wenn wir das Wort wirklich verstehen, uns nicht einfallen lassen zu meinen, die Metaphysik sei zurückgewonnen, wenn wir ein System der Philosophie schreiben. Das Entscheidende unserer Aufgabe ist ein Anderes: das philosophierende Reifwerden im Da-sein für wirkliches Fragen *durch* wirkliches Fragen, d.h. wieder begreifen lernen, daß das Philosophieren als wirkliches Handeln nicht ist »um eines Nutzens, sondern um des Segens willen« [ebd.].

BEILAGEN

1. Zur Auseinandersetzung mit der Phänomenologie
des Geistes und Hegel überhaupt

Wegkreuzung: die Transzendenz.

Problem: Wie haben und fassen wir die *Transzendenz*?

Wie »haben« wir sie, indem wir »sind«?

Und nur als Sein ist sie zu begreifen und entsprechend
vorbegrifflich zu suchen und zu fassen.⁶⁶

Also nicht von »Wahrheit« aus – es sei denn, daß Wahr-
heit allsogleich existenzial gefaßt wird.⁶⁷

*Die Kreuzung*⁶⁸

In jedem Fall kann nicht mehr – von existenziellen sachlichen
Notwendigkeiten ganz abgesehen – auf die reflektierte Endlich-
keit Kants usf. zurückgegangen werden. | Hegel nicht zu über-
springen.

- Mit ihm die Auseinandersetzung – 1. weil radikale Vollen-
dung der abendländi-
schen Metaphysik.
2. weil er gerade diese und
die Philosophie über-
haupt als echte Speku-
lation begründet und so
im vorhinein gegen die
Endlichkeit ist.

Daher [ist] zu überlegen, ob überhaupt die Endlichkeit als Cha-
rakteristikum auszugeben [sei], es sei denn, sie werde zuvor in eins

⁶⁶ Also das »Dasein« erkennen, »was man heißt, den Menschen«, ganz und gar nicht, sondern diese Aufhellung des Daseins empfängt von diesem selbst einen *Um-* und *Abstoß*. Es muß die Analytik des Daseins und seine Alltäglichkeit grund-
sätzlich verändern und eine neue Stellung vorbereiten.

⁶⁷ Vgl. 1a [im vorliegenden Band unten S. 317].

⁶⁸ Vgl. S. 3 (Absolute); bes. S. 4. *Widerspruch und Gebrochenheit* [im vorliegen-
den Band unten S. 319; bes. S. 320].

mit der Unendlichkeit radikal begründet – und darum handelt es sich eigentlich.

Hegel hat dieses Problem der Endlichkeit – Unendlichkeit eigentlich erzwungen!

*

Da-sein nicht wie etwas Vorhandenes zu finden – obzwar der Mensch uns bekannt –; wie wir diesen und uns je damit »haben« – [in der u. a. Absicht auf Transzendenz]⁶⁹;

wie dieses Haben doch schon ist und auch in gewisser Weise gewußt ist als »Sein«, und sei es nur in der Weise, daß die Wahrheit der Dinge usf. von uns – von dem, *wie* wir sind – »abhängig sind«.

Die Methode⁷⁰ ist die des existenzial anspielenden *Entwerfens*; dieses Entwerfen muß dabei als solches durch es und in ihm erfahren, erfahrbar gemacht werden.

Als ein *sich hineinwerfen* in das Da-sein, und zwar als ein *solches* Hineinwerfen, das nur uneigentlich – *nicht eigentlich* (wahrhaft äußerlich, vorhandenschaft) draußen wäre, sondern nur ausgestoßen – verloren – als Weise eben des Daseins selbst.

Daher [wird] dieses sich hineinwerfen⁷¹ erfahren als ein *hineingeworfensein*, und dieses die *Geworfenheit* als Grundcharakter des Da-seins, d. h. in Geworfenheit sein.

*

Hegel gewinnt – seinem Ziel und Ansatz nach – durch und in der Phänomenologie [des Geistes] die Exposition und Darstellung des Wesens des »Seins« | weil das absolute Wissen in sich hier sich

⁶⁹ [Eckige Klammern in der Handschrift.]

⁷⁰ Die *Methode* ist keine qua ablösbare als verschweigbar gleichgültige Technik des Erfassens und Bestimmens; sie ist Weg zu solchem, was in sich weghaft – *weg* – hin und weg – Ekstasis ist und d. h. *Bewegung*. Weg und Be- Be-wegung – *Wegbe-gehung*; diese Be-Wegung – die Bewegung nur in und aus dem *Weg*.

⁷¹ [Verbindungsstrich zum vorangehenden Absatz:] *sich hineinwerfen*.

darstellt als *eigentliche Wirklichkeit* – nicht nur das schlechthin Wirkliche –, sondern dieses in seiner Wirklichkeit, d. h. *in sich klar* und zu sich selbst gekommen – frei!

das Seiende in seinem Sein – d. h. das eigentlich Seiende selbst und dieses als seiend im Sinne seines Seins.

Nicht so die existenziale Analytik des Daseins; sie kommt zunächst »nur« zur Zeitlichkeit, aber damit in den Horizontbereich von Seiendem überhaupt. Auch das Dasein, noch weniger der Mensch, ist nicht einmal hinreichend in seinem Sein bestimmt, geschweige denn das Dasein oder der Mensch als das eigentlich Seiende behauptet, oder auch gar – was noch äußerlicher [wäre] – als *ein* Beispiel des Seienden abgehandelt, sondern sind gewonnen als Vordringen in eine vom bisher Bekannten ganz verschiedene Dimension, in der nun die Seinsfrage universal und radikal – im Ganzen und wurzelhaft – erst ihre Fragwürdigkeit entfaltet [?].

Das Sein ist *nicht* bestimmt – weder in dem Sinne, daß das eigentlich Seiende ihm nachgewiesen und dargestellt wäre, noch gar, daß es schon als der Zeit entsprechend offenbar geworden wäre, sondern bestimmt ist nur die Dimension der Fragwürdigkeit.

Und der nächste Schritt ist nun, in dieser Fragwürdigkeit zu »bestehen«!, d. h. sie auszuhalten und *auszuarbeiten*; dadurch kommt es zur Interpretation des Seins und zur unausgesprochenen ersten Destruktion der *Ontologie*, d. h. Vernichtung des äußerlichen Ansatzes des Problems, Vernichtung, aber nicht [als] Aufhebung ins Absolute, sondern [als] Zerklüftung.

*

Zu fragen [ist], ob überhaupt nicht der Unterschied von Endlichkeit und Unendlichkeit und die Art seiner absoluten Aufhebung einen nichtursprünglichen Ursprung hat.

Ihre »Mitte« und das Inmitten [sind] erst zum Problem [zu] machen; nicht nur die Entzweiung, sondern auch ihre absolute

Einheit und die Absolutheit dieses Absoluten, d. h. wie sie »ist« – wie »es« – das Dasein – um sie steht. Beständnis.

Wie steht es um die Zwei der Entzweiung – Sein und Denken? Wie – als was zu verstehen von der ursprünglicheren Transzendenz aus? (Wobei wir von der Verhaltenheit ihres Ursprungs und der Verhaltenheit des formalisierten formal-logisch-dialektischen Gebrauchs absehen wollen.)

Antwort: Das »Sein« ist das Seiende qua Vorhandenes und schlechthin genommen.

Das »Denken« ist das im ontologischen Entwurf entworfene »Sein« (die Kategorien).

Beide – Sein und Seiendes – werden von vornherein zerrissen; das »Und« und der Unterschied [werden] überhaupt nicht begriffen in der Einheit, d. h. in ihrer Zerrissenheit; es wird der Schein einer Entzweiung zum Ausgang für das Problem der absoluten Identität.

*

Eine Grundfrage der Auseinandersetzung als Interpretation der Phänomenologie des Geistes muß sein die Frage nach dem Absoluten⁷², was es ist, wie es am Anfang und im Ganzen der Philosophie ist; wie besser der Weg zu ihm zu entfalten ist (wenn anders das Absolute die lebendige »Stille« und »Ruhe« ist – die wirkliche *Verschwiegenheit*). Denn auch Hegel ist, wenngleich anders wie Fichte z. B., immer auch nur »beim« Absoluten, nicht das Absolute selbst, nur absolutes Wissen, Wissen *des* Absoluten. Die Aufhebung und Vernichtung ist *nicht* das absolute Wesen des Absoluten. Kein Wesen ist als solches absolut, sondern »Wesen« (wie Sein etwas Endliches, Relatives). Unendlichkeit und Endlichkeit; Absolutheit und Relativität.

Der *Formalismus* dieser Fragen im deutschen Idealismus! – [ist] von vornherein zu vermeiden durch primäre Entfaltung des *Seins*-problems.

⁷² Vgl. Blatt Seinsfrage – das Absolute. [Das Blatt wurde nicht aufgefunden.]

- Kreuzung – im Innersten des Seinsproblems⁷³ –
 Sein für Hegel der absolute Widerspruch –
 Sein für Heidegger die Gebrochenheit, Zerklüftung.
 Hegel in die Richtung des Satzmäßigen – Thesis und Dialektik –
 λόγος
 | formal das *Absolute*. Einheit, *Syn-thesis*.
 Heidegger in die Richtung der Transzendenz – Zeitlichkeit – Zer-
 klüftung.
 (Formal auch hier Einheit, aber die Einheit der Ver-
 einzelung des Da-seins.)
Vereinzeln der *Selbstheit als solcher*⁷⁴ –
 in dieser aber entscheidend die Zerklüftung.

Man könnte sagen, eine wirkliche Auseinandersetzung gerade mit Hegel ist unmöglich. Denn er läßt ja eine grundsätzlich weitere Position nicht zu; dagegen [ist] zu sagen:

1. ist die Abfolge der Gestalten des Geistes geschichtlich nicht notwendig die der Phänomenologie [des Geistes] | im Gegenteil;
2. gewiß ist eine weitere Stufe des Geistes, und zwar als Philosophie nicht möglich; wohl aber ist zu fragen:
 ob nicht dieser Ansatz des absoluten Wissens (spekulatives Prinzip) als Ganzes und damit das Ganze der Phänomenologie und d. h. zugleich bezüglich der Philosophie die ganze bisherige abendländische Geschichte der Philosophie grundsätzlich in die Auseinandersetzung gesetzt werden kann und muß,
 und zwar so, daß
3. gerade das Leitproblem der Antike sich als das Gesamtproblem Hegels und der Ansatzvollendung erweist.
 [Es geht also um] dasselbe – Seinsfrage –, aber in einer radikalen Wendung, die der Hegelposition nicht als ein Äußeres gegenübertritt, sie freilich auch nicht hegelisch aufhebt, aber in ihrer Weise (Seinsbeständnis und Erinnerung) auseinander-setzend in den Einsatz einsetzt.

⁷³ Vgl. über *Hegels Seinsbegriff*. [Das Manuskript oder Blatt wurde nicht aufgefunden.]

⁷⁴ (Vgl. Blatt Da-sein – Seiend-sein. [Das Blatt wurde nicht aufgefunden.]

2. *Onto theologie*

Staudenmaier, Über Hegels Beweise vom Dasein Gottes. In: Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie. VI. 1836. 251–359.⁷⁵

*

Die *Onto-theologie*

ist schon durch die »logik« – und Ontologie der Tradition bestimmt; mit deren Hilfe kommt es zur *Ontotheologie*.
ens realissimum.

*

Philosophie und Religion

Warum ist immer ein Bezug da? Weil Philosophie aus jener *herkommt* und [Religion] dann auch noch immer »neben« sich hat; *daher* von ihr immer wieder bestimmbar.

Was dahinten gelassen [wird], wird gleichwohl als Ganzes vorausgenommen – *offenbare Religion*, aber dabei längst durch Philosophie hindurchgegangen.

NB. Daher hat es das katholische System leicht, überall – nach allen Seiten – vermittelnd und abschwächend mitzureden und dabei doch nie etwas Wesentliches zu sagen!

⁷⁵ [Genauer Titel des genannten Aufsatzes des u. a. in Freiburg i. Br. lehrenden katholischen Theologen Franz Anton Staudenmaier (1800–1856): Kritik der Vorlesungen Hegels über die Beweise vom Dasein Gottes.]

3. Hegels Ontotheologie⁷⁶

als höchste Vollendung der Ausformung des spekulativen Prinzips der abendländischen Philosophie!⁷⁷

vgl. Aristoteles *πρώτη φιλοσοφία und θεολογική*⁷⁸

ihre innere Problemstruktur – vgl. die Stellungnahme zum ontologischen Gottesbeweis (Anhang zur Religionsphilosophie⁷⁹ und *Theologische Jugendschriften*; vgl. Glauben und Wissen I 38, 48 [I 314, 324])⁸⁰

die entscheidende prinzipielle Fassung derselben in Absicht auf die

⁷⁶ Vgl. Blatt Der ex[istenziale] Begriff des Absoluten.

Vgl. Blatt Die philosophische Spekulation.

[Beide Texte wurden nicht aufgefunden.]

⁷⁷ Vgl. Vorlesung über Aesthetik, [Werke] X, 1. Teil, 124 [ff.; hier 131 f.]: »Denn auch die Philosophie hat keinen anderen Gegenstand als Gott, und ist so wesentlich rationelle Theologie, und als im Dienste der Wahrheit fortlaufender [nach allen Hegel-Ausgaben: »fortdauernder«] Gottesdienst.« [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke (u. a.). Bd. X: Vorlesungen über die Aesthetik. 1. Abth. Berlin: Duncker & Humblot 1835. (In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke (in zwanzig Bänden). Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a. a. O., Bd. 13: Vorlesungen über die Ästhetik I, S. 139.)]

⁷⁸ [Insbes. Aristoteles, *Metaphysica* E 1, 1025 b 1 – 1026 a 32, bes. 1026 a 18 sqq.; K 7, 1063 b 36 – 1064 b 14, bes. 1064 b 1 sqq.]

⁷⁹ [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke (u. a.). Bd. XII: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes. Zweiter Theil. Berlin: Duncker & Humblot 1832, Anhang: Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes, S. 289–483. (In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a. a. O., Bd. 17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, S. 345–535.)]

⁸⁰ [Seitenangaben (vor den eckigen Klammern) nach: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. (Zuerst erschienen in Schellings und Hegels kritischem Journal der Philosophie; Bd. II, Stück 1. 1802.) In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke (u. a.). Bd. I: Philosophische Abhandlungen. Berlin: Duncker & Humblot 1832, S. 1–157; Seitenangaben in eckigen Klammern (so in der Handschrift) nach: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Glauben und Wissen. In: Georg Wilhelm Fried-

Auseinandersetzung.

Notwendig dafür die *radikale* Exposition des Seinsproblems als ontologisches – Seinsfrage zur Grundfrage, um sie in diesem Abgrund der Zerklüftung zerschellen zu lassen.

Wie dafür die Kantische Transzendentalphilosophie und deren Interpretation entscheidend ist

λόγος – ὄν; Subjekt – Objekt; Fichtes Wissenschaftsbegriff.

Das Prinzip: Identität zum Bewußtsein bringen und so die höchste Einheit konstruieren.

Die *Wegkreuzung der Auseinandersetzung* (Blatt 3⁸¹).

Der Begriff der spekulativen Theologie (d. h. θεός Gewußtheit der *Spekulation*), d. h. der rein philosophischen! Nicht spekulative Theologie *innerhalb* der Theologie des Glaubens, unterschieden gegen Schrifttheologie (vgl. Phänomenologie⁸² 29).

Vgl. Glauben und Wissen I 134 [I 410]:⁸³ »Jacobi sagt: »Gott ist, und ist *außer* mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, *oder* Ich bin Gott. Es gibt kein Drittes.« [WW. Bd. III. S. 49⁸⁴] *Es gibt ein Drittes*, sagt dagegen die Philosophie, und es ist dadurch Philosophie, daß ein Drittes ist; – indem sie von Gott nicht bloß

rich Hegel, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Auf Grund des von Ludwig Boumann, ... Philipp Marheineke (u. a.) besorgten Originaldruckes im Faksimileverfahren neu hg. von Hermann Glockner. Bd. I. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 1927, S. 277–433. (In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a. a. O., Bd. 2: Jenaer Schriften 1801–1807, S. 287–432; hier S. 321, 330 f.)]

⁸¹ [Zuordnung unklar; vgl. auch Beilage Nr. 1, S. 316 und 320.]

⁸² [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke (u. a.). Bd. II: Phänomenologie des Geistes. Berlin: Duncker & Humblot 1832 (Handexemplar Heideggers), Vorrede. (In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a. a. O., Bd. 3, S. 39.)]

⁸³ [Zu den Ausgaben und den Seitenangaben (*vor* und *in* den eckigen Klammern) s. oben Anm. 80 (Schreibweise von Heidegger modernisiert). (In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke (in zwanzig Bänden). Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a. a. O., Bd. 2, S. 410 f.)]

⁸⁴ [Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Bd. III. Leipzig: Fleischer 1816, Jacobi an Fichte (3. März 1799).]

ein Sein, sondern auch Denken, d. h. Ich prädiiziert, und [!] ihn als die absolute Identität von Beidem erkennt, kein *Außer* für Gott und daher⁸⁵ ebensowenig ihn als ein solches *für sich* bestehendes Wesen, was durch ein: Außer ihm bestimmt, d. h. außer welchem noch anderes Bestehen wäre, sondern außer Gott gar kein Bestehen und Nichts anerkennt: also das *Entweder-Oder*, was ein Prinzip aller formalen Logik und des der Vernunft entsagenden Verstandes ist, in der absoluten Mitte schlechthin vertilgt.«

»Gott ist allein im reinen spekulativen Wissen erreichbar und ist nur in ihm und ist nur es selbst, denn er ist der Geist, und dieses spekulative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion.« (Phänomenologie [des Geistes]. [Werke] II⁸⁶, 571)

Vgl. den ganzen Abschnitt⁸⁷ über die offenbare Religion und dessen unmittelbare Stelle im Ganzen – *vor* dem »absoluten Wissen«. Entsprechend daher die zentrale Bedeutung des »*unglücklichen (Selbst-)Bewußtseins*« ([ebd.] 159⁸⁹).

*

Was Hegel Gott nennt, ist die *Gottheit*, konstruiert in der vollendeten antiken abendländischen »logischen« Metaphysik (vgl. Hegels »Logik«: ihr Zusammenhang mit Gottesbegriff;⁹⁰ vgl. umgekehrt die Bemerkung in der Einleitung zur Vorlesung über die Gottesbeweise – deren Verhältnis zur Logik⁹¹).

*

⁸⁵ [In allen Hegel-Ausgaben: »darum«]

⁸⁶ [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Bd. II, a.a.O. (In der Neuauflage: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 3, S. 554.)]

⁸⁷ [Phänomenologie des Geistes, VII. Die Religion, C. Die offenbare Religion.]

⁸⁸ [In der Handschrift »S.« (Selbst) darübergeschrieben.]

⁸⁹ [In der Neuauflage: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 3, S. 163.]

⁹⁰ [Vgl. dazu oben S. 293.]

⁹¹ [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen

Die Gottheit – das Absolute. Diese Deitas ein *Absolutes* im Sinne der formal dialektischen Aufhebung des Unterschiedes und Gegensatzes in der Identität. Aber von diesem »Absoluten«, das nur gewaltsam formalistisch auf Subjekt und Objekt *gezwängt* wird, ohne die wirkliche Problematik der Transzendenz zu sehen, führt nicht einmal eine Analogie zur Deitas, geschweige denn zu Gott selbst.

Denn erstens ist nichts über das Sein überhaupt gesagt und das Verhältnis zum Seienden. Und wenn, dann müßte sich Sein als Endlichkeit erweisen und Gott als weder Seiend noch nicht Seiend.

Ontologischer Gottesbeweis – seine allgemeine grundsätzliche ontologische Bedeutung als Discrimen der Ontologie überhaupt / Möglichkeit und Wirklichkeit – Notwendigkeit / *Modalität* /

vgl. Doppelbegriff der πρώτη φιλοσοφία.⁹²

Verein von Freunden des Verewigten, Bd. XII, a.a.O., Anhang: Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes, Erste Vorlesung, S. 291 f. (In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 17, S. 347.)]

⁹² [Vgl. oben S. 322.]

X. VOM WESEN DER WAHRHEIT

- (1. *Version*: Vortrag am 14. Juli 1930 in Karlsruhe;
- 2. *Version*: Vortrag am 8. Oktober 1930 in Bremen
(»Erste Ausarbeitung«);
- 3. *Version*: Vortrag am 5. Dezember 1930 in Marburg a. d. L.
und am 11. Dezember 1930 in Freiburg i. Br.
- 4. *Version*: Überarbeitung an Pfingsten 1940)

[1. Version:]

Vom Wesen der Wahrheit¹

Was ist das – die Wahrheit? Wir sind verlegen um die Antwort auf diese Frage. Noch mehr – wir sind schon unsicher darüber, *wonach* da gefragt wird. Meinen wir mit der Frage dies: welches ist das Wahre, woran *wir* uns *heute* halten sollen? Oder meinen wir nicht so sehr das Wahre für uns heute, sondern jene Wahrheit, die allgemein Maß und Halt des Menschen überhaupt ist? Oder meinen wir schließlich mit der Wahrheit, nach der wir fragen, die Summe jener Wahrheiten, *die* menschliches Forschen und Sinnen gefunden hat und weiterhin zu mehrern sucht?

Offenbar fragen wir nach all dem *nicht*, wenn wir *unser Thema* beachten: Vom *Wesen* der Wahrheit. Vom *Wesen* der Wahrheit soll gehandelt werden. Von dem, was eine Wahrheit, welche immer sie sein mag, zu einer solchen macht; von *dem*, was *überhaupt* zu jeder Wahrheit, sofern sie eine Wahrheit ist, *gehört*. Nicht von *einzelnen* Wahrheiten. *Also das Allgemeine*.

Aber kaum wissen wir jetzt, *wonach* wir fragen – nach dem, was Wahrheit überhaupt und allgemein ist –, da überfällt uns ein neues Bedenken. So im Allgemeinen nach der *Wahrheit überhaupt* fragen, ist das nicht bloße Neugier und unfruchtbare Verstiegtheit des Denkens? Liegt der echte Ernst und die Nüchternheit nicht darin, daß wir *einzig* und *zuerst* nach *der* Wahrheit suchen, die *uns* Halt und Führung gibt? Dem *Wesen* der Wahrheit nachsinnen im eitlen Spiel der Gedanken, wem und wie kann das von Nutzen sein? Das Wesen – dieses aber doch gerade das *Unwesentliche*. Dann es und die Frage nach ihm *Verstiegtheit* und *Bodenlosigkeit* und die *haltlose* Leere des Allgemeinen in solchen Fragen!

Doch – muß uns alles zum *Nutzen* sein? Ist diese Meinung am Ende das, worin sich verrät, was wir für das Wahre halten? Und [verrät sich] in diesem, was wir unter Wahrheit verstehen? Indem

¹ Vortrag beim badischen Heimattag 14. Juli 30 in Karlsruhe.

wir uns wehren gegen [die] Wesensfrage als abstrakte und uns versteifen auf das Wahre selbst, [haben wir] *uns* verraten; *uns*, wer sind wir da! Ist überhaupt das Erste und Letzte im Dasein des Menschen ihm zum *Nutzen* oder zu einem Anderen – zum *Segen*, zu dem, daß wir im Kern unseres Seins uns selbst anvertraut und bewahrt bleiben? So ist unsere Frage nach dem Wesen der Wahrheit am Ende zwar ohne Nutzen, muß das sogar sein – und behält gleichwohl ihre eigene Notwendigkeit und Verpflichtung.

Wir suchen nach dem Wesen der Wahrheit. Wie kommen wir dem Wesen nahe? Als Erstes liegt uns ob, *aufzuklären*, was wir Menschen ohnehin unter Wahrheit verstehen, wenn wir so gemeinhin von Wahrheit reden. Was gehört dazu, damit etwas wahr ist?² Wenn wir mit der Beantwortung dieser Frage gleichsam den ersten Tatbestand darüber aufgenommen haben, was zusammengehört, wenn Wahrheit ist, dann wissen wir freilich noch nicht um das Wesen der Wahrheit, sondern *dann* gilt es gerade erst zu *fragen*, wodurch ist es möglich, daß das, was da eine Wahrheit als solche ausmacht, zusammengehören kann.

Aber selbst dann, wenn wir wissen um die innere Ermöglichung des zu einer Wahrheit Zusammengehörigen, bleiben wir ihrem Wesen noch fern. Es sei denn, daß wir in Bezug auf die innere Ermöglichung noch einmal fragen nach dem *Grunde* derselben. In *drei* Schritten vollzieht sich demnach die Annäherung an das Wesen der Wahrheit. Es sind folgende:

1. Die *Aufklärung* des Tatbestandes (*was* wir gemeinhin unter Wahrheit verstehen); [331]
2. Die *Erhellung* der inneren Möglichkeit des Wasbestandes; [332]
3. Die *Ergründung* des Grundes der inneren Möglichkeit des Wasbestandes.³ [336]

² die *Verständigung* – eine *nötige*.

Das, was *wir* gemeinhin verstehen; was dazu gehört – Zubehör des Zusammengehörigen.

Das *genuine Wesen* – so wenig Antwort, als nur gerade die Bereitstellung des in Frage zu Stellenden.

³ Zuerst die Schritte tun und *eigens* von einem zum anderen *übergehen*. Und

Ad 1. Die umgrenzende Aufklärung des Wasbestandes.

Das Was und sein Zubehör – worüber wir uns verständigen.

Was verstehen wir gemeinhin unter Wahrheit? Wenn wir ohne gelehrte Erörterungen, ohne philosophische Meinungen zu Rate zu ziehen, sondern aus einem wie von selbst wachen Wissen darum, antworten sollen, dann⁴ entgegnen wir auf die Frage: – wann ist etwas wahr – kurzerhand: dann, wenn es stimmt. Und es stimmt, sofern es übereinstimmt mit dem, was und wie die Dinge jeweils *sind*.⁵ Wahrheit ist Übereinstimmung mit dem Seienden. *Was* stimmt nun in einer Wahrheit mit dem Seienden überein? Offenbar – unsere *Aussage* darüber. Und diese wieder nur deshalb, weil das Ausgesagte dem Seienden selbst entnommen, weil dieses *erkannt* ist als das Seiende, das es ist, in dem, was und wie es ist. Und was heißt *Erkenntnis*? Erkennen – in seiner ganzen Weite und Vielgestaltigkeit genommen und gar nicht eingeschränkt auf die besondere Art des wissenschaftlichen Erkennens – Erkennen heißt: Enthüllen dessen, was vordem und bislang verborgen war, sei es, daß das Seiende überhaupt noch nicht bekannt, sei es, daß es bekannt, aber nicht *erkannt*, sondern sogar *verkannt* war. Erkennen ist daher nicht einfach ein aufdeckendes Zur Kenntnis nehmen, sondern das Enthüllen in der Weise des Auseinanderlegens. Und dieses wird zum Bestimmen der sich offenbarenden Zusammenhänge und das Bestimmen entfaltet sich zu einem Begründen. Erkennen als Enthüllen des Seienden, in dem, *was* und *wie* es ist und *ob* es ist, umfaßt in sich allemal das *Zusammenspiel* des Aufweisens, Auseinanderlegens, Bestimmens und Begründens. Und solches (das) Erkennen ist ein Grundverhalten des Menschen.

zwar wird immer der folgende die vorigen mit in sich einbeziehen. Nicht eine Abschilderung eines *Vorhandenen*, worauf man ohne weiteres hinzeigen könnte. | *Erst am Schluß – als Entwurf*; dieser aber als Geschehen der *Verwandlung* – und doch als Da-sein begriffen und dieses als *Sein der Wahrheit*. | Zerklüftung des Seienden.

⁴ Gerade hier suchen – denn fragen wir: wann ist etwas wahr – wenn es stimmt, es so ist, so wie gesagt wird [?], bzw. umgekehrt.

⁵ mit dem Seienden.

Wahrheit bedeutet also: Übereinstimmung der Erkenntnis (des enthüllenden Grundverhaltens des Menschen) mit dem Seienden. Diese Umgrenzung des Wesens der Wahrheit entspricht nicht nur dem »natürlichen« Wissen des Menschen um sie, sondern sie (Umgrenzung) hat sich in den entscheidenden Anfängen der abendländischen Philosophie *durchgesetzt* und in ihrer (deren) späteren Geschichte – trotz allem – durchgehalten.

Freilich – es ist nur *eine erste* Umgrenzung und der Ausgang für ein *wirkliches Fragen* nach dem Wesen der Wahrheit.⁶ So gilt es, in unserer Betrachtung den *zweiten* Schritt zu tun.

Ad 2. Die Erhellung der inneren Möglichkeit des vorläufig Umgrenzten.

Wir fragen: wie ist solche Übereinstimmung menschlichen Verhaltens mit dem Seienden möglich? Doch – in demselben Augenblick, da so nach der Übereinstimmung gefragt ist, wird auch schon ihre Möglichkeit bestritten. Man sagt: Erkenntnis als ein Tun des Menschen ist ein seelischer Vorgang im *Innern* des Menschen. Das Seiende aber, d. h. alles Andere, das der erkennende Mensch selbst *nicht* ist, das ist »*außerhalb*« seiner.

Wie soll nun eine Übereinstimmung vor sich gehen können zwischen dem Erkennen in der Seele »drinnen« und dem »draußen« vorkommenden Seienden? Hierzu wäre ja erforderlich, daß der Mensch aus dem Umkreis seiner eigenen seelischen Vorkommnisse hinaussteigen könnte. Das ist aber offensichtlich unmöglich; denn in allem, was wir vorstellen, treffen wir eben nur wieder unsere Vorstellungen. Eine Übereinstimmung zwischen Erkennen und Seiendem *kann* es überhaupt nicht geben. Die Psychologie weiß nichts von dergleichen. Und es gibt diese Übereinstimmung

⁶ Jetzt *kennen* wir das, was W[ahrheit] ist. – Bekanntschaft mit dem Wesen, aber keine *Erkenntnis* des Wesens.

Es erkennen – das *Zugehörige* [?] als *Zusammengehöriges*.

Wo die *Gehörigkeit* – was *zwingt* sie zusammen – zur Einheit – was ermöglicht diese *Einheit* als solche?

auch in *Wirklichkeit* nicht. Beweis dafür ist wissenschaftliche Erkenntnis. Wir wissen doch z. B. heute, die Farbigkeit der Dinge, die uns erfreut und über die wir Aussagen machen, *ist gar nicht*, sondern eigentlich seiend sind elektromagnetische Wellen. Die Bestimmung des Wesens der Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Seienden ist daher *gleichermaßen* ein naives Vorurteil und eine Täuschung, die vor der strengen Wissenschaft nicht standhält. Somit werden wir uns *gegen* die gemeine Ansicht vom Wesen der Wahrheit auf die Seite der Wissenschaft stellen.

Aber kann diese uns überhaupt etwas über das Wesen der Wahrheit sagen? Nein – sie ist ja selbst nur eine *Art* von Erkenntnis. Und was sie uns im äußersten Fall sagen kann, ist nur dieses: das *alltägliche* Erkennen der Dinge *stimmt nicht überein* mit dem, was das wirkliche Seiende – nach dem Urteile der Wissenschaft – eigentlich ist. Die Wissenschaft kann aber nicht zeigen, Erkennen sei *überhaupt* kein Übereinstimmen mit dem Seienden. Im Gegenteil – daß es dieses sei, darauf *beruft sich doch* gerade die Wissenschaft, wenn sie die angeblich falsche Meinung des alltäglichen Denkens *berichtigt* und angibt, daß nur ihr – der Wissenschaft – Erkennen wahrhaft *übereinstimme* mit dem Seienden.

Also werden wir uns doch auf die Seite der gewöhnlichen Meinung über das Wesen der Wahrheit schlagen. Auch das nicht – denn wir bleiben nicht einfach bei dieser stehen, sondern *stellen* sie und damit auch die daraus entspringende *wissenschaftliche* Erkenntnis *in Frage*. Aber das geschah doch schon, als wir den zweiten Schritt versuchten und eben fragten: wie ist *solche Übereinstimmung* möglich? Allein (dieser zweite Schritt), die Art, *wie* wir ihn vollziehen, ist das *Entscheidende*. Und in der Art, wie wir soeben vorgegangen sind, vergaßen wir allzusehnell, einer ganz einfachen, aber weittragenden Forderung zu genügen. Es ist diese: soll etwas in seiner Möglichkeit oder Unmöglichkeit erwiesen werden, dann muß es doch selbst zuvor hinreichend bestimmt sein hinsichtlich dessen, was dem Beweis als Beweisgegenstand zugrundegelegt wird. Denn sonst könnte der Fall eintreten, daß wir mit dem höchsten Scharfsinn und den reichsten wissenschaft-

lichen Beweismitteln etwas in seiner Möglichkeit beweisen, was wir zuvor *gar nicht hinreichend* als Beweisgegenstand gesichert haben.

Und so ist es in unserem Fall. Weil man gemeinhin die gewöhnliche Auffassung von der Wahrheit – [Übereinstimmung des Erkennens mit dem Seienden]⁷ – für allzu selbstverständlich hält, glaubt man dessen enthoben zu sein, näher zuzusehen, was in dieser vorläufigen Wesensumgrenzung eigentlich liegt. Dem gilt es jetzt nachzuforschen ohne Schielen nach herrschenden und überlieferten Theorien, ohne Aufwand gelehrten Scharfsinns, ohne Absicht auf große Entdeckungen. Wir fragen einfach: was liegt in dem, was das natürliche Verstehen als das Wesen der Wahrheit nimmt, wodurch ist dergleichen wie Übereinstimmung eines enthüllenden Verhaltens zum Seienden mit diesem möglich? Mit der so angesetzten Frage und ihrer Beantwortung vollziehen wir den *zweiten* Schritt zur Annäherung an das Wesen der Wahrheit.

Was geschieht da, wenn wir im alltäglichen Erkennen oder auch in wissenschaftlicher Forschung etwas feststellen und bestimmen? Offenbar eine *Angleichung* des erkennenden Verhaltens an das, *wozu* es sich verhält. Angleichung aber heißt dabei: das, was sich zeigt, *so* hinnehmen, *wie* es sich zeigt, und das sich Zeigende *so* bestimmen, *wie* es die Sache selbst verlangt. Eine Angleichung in dieser Weise ist daher nur möglich, wenn das erkennende Verhalten *als solches* darauf aus ist, sich dem, was sich offenbart, *anzumessen*. Ein Verhalten aber, das sich im vorhinein dazu bestimmt, sich anzumessen an Anderes, birgt in sich selbst den Zug dazu, sich ein *Maß* geben zu lassen und das heißt eine *Bindung*. Das erkennende Verhalten ist nicht einfach ein Vorkommnis in der Seele, sondern es hat in sich den *Grundzug des Sichbindenlassens* von dem, *wozu* es sich als enthüllend-gerichtetes Verhalten verhält.

Wir können und dürfen nach der Möglichkeit der Erkenntnis und der Wahrheit nicht einmal *fragen*, geschweige denn allzu eilfertig Entscheidungen fällen, solange wir nicht diesem Verhalten

⁷ [Hier Auslassungspunkte in der Handschrift.]

gleichsam Gelegenheit gegeben haben, sich in seinem Grundzug vor Augen zu stellen. Nur *weil* und *nur sofern* das erkennende Verhalten als ein Sichbindenlassen dem Begegnenden sich entgegenstreckt und *entgegenhält*, einzig deshalb kann sich das Begegnende als ein Bindendes, Maß-*gebendes* als solches offenbaren – als das, was es und wie es an ihm selbst ist. Und zwar richtet sich das Erkennen *nicht* etwa *zunächst* auf das Seiende, um daraus nachträglich eine Verbindlichkeit *für* die Anmessung daran zu entnehmen, sondern umgekehrt – das erkennende Verhalten muß zum Voraus dem, wozu es sich verhalten will, Verbindlichkeit zugestehen, damit es sich überhaupt zu zeigen vermag als⁸ bindendes, als solches, mit dem bindende Übereinstimmung soll bestehen können. Hiermit haben wir die Antwort auf die zweite Frage gewonnen: die innere Ermöglichung der Übereinstimmung des Erkennens mit Seiendem liegt in einem vorgängigen Sich binden lassen des Menschen. Das sagt aber: die Übereinstimmung des menschlich Erkannten mit dem Seienden geht nicht einfach vor sich, sondern der Mensch ist – nicht erst im Vollzug des Erkenntnisaktes – für die Ermöglichung der Wahrheit vom Grunde seines Wesens aus in Anspruch⁹ genommen. Denn – was heißt dieses vorgängige Zugestehen von Verbindlichkeit? Aufgrund wovon kann dieses allein geschehen? Anders und mit Bezug auf unser Thema gewendet: welches ist der Grund der inneren Möglichkeit der Übereinstimmung des Erkennens mit dem Seienden? Mit dieser Frage und ihrer Beantwortung vollziehen wir den *dritten* Schritt zur Annäherung an das Wesen der Wahrheit.

⁸ auch *als* Seiendes?! Ja – denn dieses *sich entgegenhalten* – als Bindung nehmend (sich gebend) – ist in sich das Entbergen – (Transc[endenz])|

d. h. Freiheit ist als solche *transzendent* – die Transzendenz selbst.

Freiheit wird Euch wahr machen!
[Vgl. das Evangelium nach Johannes
(Joh 8, 32).]

⁹ [Mit grünem Stift ergänzt:] Sti[mmung].

*Ad 3. [Die Ergründung des Grundes der inneren
Möglichkeit des Wasbestandes.]*

Auf Grund wovon ist nun ein vorgängiges Sichbindenlassen allein möglich? Im Voraus dergleichen wie Bindung zugestehen – das sagt: sich dafür freigeben. Sichfreigeben für Bindung und damit Bindung.¹⁰ Bindend sein lassen kann nur ein Wesen, das in sich frei *ist*. Freisein bedeutet so nichts anderes als Sichvorwerfen von Bindung.¹¹ Nur Freiheit offenbart Bindung, nur sie schafft Raum dafür, daß dergleichen wie Maße sich geben, Maßgebendes eine Anmessung an sich zulassen und so eine Übereinstimmung damit als gebundene und bindende möglich werden kann. Der Grund der inneren Möglichkeit der Wahrheit ist die so charakterisierte Freiheit. Wäre der Mensch nicht frei, er vermöchte sich nie zu einem Seienden als solchen zu verhalten, das sein Erkennen in dem, was es erkennt und wie es das Erkannte bestimmt, bindet. Erkenntnis von Seiendem als solchem wäre unmöglich, und wäre der Mensch mit den höchstentwickelten Erkenntniswerkzeugen und seelischen Eigenschaften ausgestattet. Der scheinbar naive und anfänglich nichtssagende Begriff der Wahrheit, den ein blinder kritischer Scharfsinn allzu eilfertig überrennen möchte, birgt in sich als tragenden Wesensgehalt die Freiheit. Diese aber erweist sich als Grund der Möglichkeit des menschlichen Daseins überhaupt.

So sind wir zwar mit den drei Schritten dem Wesen der Wahrheit *näher* gekommen; aber nur, um jetzt erst in der Wesensnähe auszuharren und *aus* dem ergründeten Wesen der Wahrheit *so viel* zu schöpfen, daß wir *vom* Wesen der Wahrheit ein Wesentliches erraffen.

Übereinstimmung ist Anmessung, diese Bindung. Bindung wird ermöglicht durch ein Sichbindenlassen, das gründet in der

¹⁰ Also *Bindung* schon *vor-bindend* – oder liegt darin eben das *Was-binden* – das *Wesen der Freiheit*?

¹¹ Als bald das Gegenphänomen. »Verfallen« und dabei Eigensinn! und *Leichtsinn*!

Freiheit. Der Grund der Möglichkeit der Wahrheit als Übereinstimmung ist Freiheit. Aber *nicht* gilt auch schon das Umgekehrte, als sei Freiheit nur Grund der Wahrheit. Sie ist auch noch anderes. Was ist die Freiheit dann aber – das müssen wir jetzt fragen –, sofern sie als Wesensgrund der Wahrheit waltet? Nach dem Bisherigen: das Offensein für die Verbindlichkeit dessen, was sich im enthüllenden Verhalten bekundet. Damit überhaupt Übereinstimmung geschehen kann, darf der Mensch im vorhinein sich nicht ausgeschlossen haben von der Möglichkeit der Begegnung eines Bindenden. Dieses Sichnichtausschließen von der möglichen Bindung durch Seiendes heißt positiv: sich stellen in die Möglichkeit der Wahrheit, d. i. ursprünglich *in der Wahrheit sein*. Und das nennen wir die *Wahrhaftigkeit*. Sie ist eine Art von Freiheit. Gewöhnlich gilt die Wahrheit als Voraussetzung für die Wahrhaftigkeit. Und diese verstehen wir als die Art und Weise, wie wir es mit der Wahrheit halten. So verstanden kennen wir die Wahrhaftigkeit als Gegenteil der Verlogenheit. Verstehen wir aber die Wahrhaftigkeit ursprünglicher in dem erklärten Sinne als das vorgängige Offensein für die Verbindlichkeit der im Seienden begegnenden Bindung – als eine Art von Freiheit –, dann leuchtet ein: Wahrhaftigkeit ist die Voraussetzung der Wahrheit – nicht umgekehrt.

Wahrhaftigkeit – als dieses Sichnichtausschließen von der Möglichkeit der Bindung – muß ihren Ursprung nehmen in einem Sichentschließen des Menschen, darin er für sich selbst wählt: dieses Offensein für Bindung. In solcher Wahl wählen wir den Grund unseres eigenen Wesens. Solches Gewählthaben wird zur Grundhaltung des Daseins, in der alles Verhalten zum Seienden schwingt. Wenn aber solche Haltung – wie jede – immer erst in einer Wahl errungen werden muß, wenn sie notwendig wird, um Stand zu gewinnen im Dasein, dann liegt darin, die Wahrhaftigkeit als Haltung hält sich gegen eine innere Bedrohung, gegen die Möglichkeit, daß der Mensch sich der Bindung verschließt oder – was noch bedrohlicher ist – daß er sich in dem versieht, was zur Gedicgenheit jedes Verbindlichen gehört.

Nicht das ist die innerste Bedrohung, daß dem Menschen diese oder jene Wahrheit verschlossen bleibt, sondern daß das Wesen der Wahrheit sich zum Unwahren verkehrt. Sofern aber das Wesen der Wahrheit die Wahrhaftigkeit ist, heißt das: die schärfste Bedrohung der Wahrheit entspringt daraus, daß der Mensch nicht mehr offen sein kann für die ursprüngliche, dem Dasein selbst entstammende Eingebung dessen, was zur Gediegenheit eines Verbindlichen gehört. Die innerste Bedrohung der Wahrheit ist die Entwurzelung der Wahrhaftigkeit. Und diese Entwurzelung besteht im Absterben jenes einen Grundcharakters der Wahrhaftigkeit, den wir nennen: die *Bodenständigkeit*. Nach all dem Bisherigen ist aber Bodenständigkeit eine Grundart des Offenseins für, d. h. des Sichvorgebens von Verbindlichkeit.

Unter Bodenständigkeit verstehen wir dann auch nicht nur und nicht zuerst das bloße Umfangensein von der Natur, die naturhafte Gebundenheit an die Scholle, die Herkunft aus Stammesart und das Eingewobensein in die Landschaft. All das gehört zwar zur Bodenständigkeit und macht doch nicht ihren Wesenskern aus. Im Gegenteil – all das Genannte zerbröckelt alsbald und verblaßt: wenn es nicht behütet ist. Bodenständigkeit ist ein Behüten. Alles Behüten aber geschieht als Bewahren in einem Anderen – ist Anvertrauen an ein Mächtigeres und Beständiges. Dieses bewahrende Anvertrauen als Grundzug der Bodenständigkeit ist jenes ausgezeichnete Offensein für die innere Gehaltenheit des echten Wachstums aller Dinge, ist Offensein für die einfache Ruhe des Reifens, ist Offensein für die ernste Wirkkraft alles Wurzelhaften, ist Offensein für die stille Unverletzlichkeit und Wiederkehr des Brauches und der Sitte. In diesem Offensein der Bodenständigkeit öffnet sich das Dasein für die Einfachheit und Sicherheit des Hegens, gibt sich das Maß für das Wesentliche und bereitet in sich vor, was Nachkommenden allein überliefert werden darf. Diese ursprüngliche Bodenständigkeit des Daseins läßt den Sinn stehen nach dem Wesentlichen und läßt den Blick blöd werden für das Unwesen des nur Ausgeheckten, was immer solange Bestand hat, als es durch einen Betrieb gehetzt wird. Diese ursprüngli-

che Bodenständigkeit des Daseins kann allein dann auch sich öffnen der Wirkkraft des Bodens, dem Gesetz des Stammes und der Stimme der Landschaft, um durch all dies zugleich getragen zu werden von der Gediegenheit des Verbindlichen.

Bodenständigkeit als ein Grundzug der Wahrhaftigkeit [offenbart] etwas vom Wesensgrund der Wahrheit. Aus der Bodenständigkeit heraus vermögen wir uns erst in Übereinstimmung zu setzen mit dem Wesentlichen aller Dinge. Ohne sie taumeln wir nur von einem Zufälligen und bloß Heutigen zum anderen.

Vom Wesen der Wahrheit sollte gehandelt werden. Fassen wir dieses Wesen, wenn wir jetzt etwas von der ursprünglichen Bodenständigkeit *wissen*? Oder ist alles Wesen erst dann erfaßt, wenn wir es wesentlich werden lassen? Im Wesen selbst wesentlich *werden*! Die Bodenständigkeit – verstehen wir sie, wenn wir sie zum Inhalt von Programmen, Bewegungen und Tagungen machen; wie, wenn das ein Mißverständnis wäre, das verhängnisvollste, das ihr begegnen könnte?

Geht es darum, daß *wir* das Volkstum retten und die Heimat schützen – gewiß, aber noch wesentlicher ist, daß die Heimat *uns* schütze, *wir* in den Schutz der Heimat treten, in ursprünglicher Bodenständigkeit ihre Kräfte frei machen. Und dieses nicht nur so im allgemeinen und Kleinen, sondern im Großen und für jeden einzelnen und die ihm gestellten Aufgaben. Für jeden einzelnen – auch und zuerst für die und den, die von der Bodenständigkeit reden –, für mich selbst, sofern ich Sie hier mit der Rede zugleich grüßen soll von der Universität Freiburg.

Gilt die Forderung der Bodenständigkeit auch von ihr, wo sie wie jede Universität in einer ausgezeichneten Weise zum Dienst an der Wahrheit berufen ist? Und heißt der Ruf nach Bodenständigkeit hier nur, daß wir die kleinen Universitäten des Landes retten gegen die alles verschlingenden Massengebilde der Großstadtuniversität? Oder stehen wir heute gar vor einem entscheidenden Augenblick des Handelns, sofern wir die deutsche Universität *überhaupt* und das, dem sie dient, nur noch retten, wenn wir die Notwendigkeit der Bodenständigkeit begreifen? Und was heißt

das? Daß sich die Idee der Wissenschaft und ihrer Lehre wandelt zur Einfachheit und Wesentlichkeit ihrer Gehalte, wodurch allein sie ihre innere Größe und Strenge offenbart und so von innen heraus an sich zerschellen läßt die Zudringlichkeit der Allzuvielen und Unberufenen.

Bodenständigkeit [ist] nicht die verbohrtte Eigenwilligkeit der Kurzsichtigen und Schwerfälligen, als was sie der behenden Bodenlosigkeit der heutigen Universität erscheinen möchte. Die Bodenständigkeit als ein Grundzug der Wahrhaftigkeit und damit als Wesensgrund der Wahrheit ist etwas von jenem inneren Licht des Daseins des Menschen, in dessen Helle er die wahre Durchsichtigkeit gewinnt.

Freilich – nie ist das herrschende Wissen eines Zeitalters von sich selbst das Wissen um die eigene Wahrheit, die verborgen bleibt. Wohl aber ist die Kraft der Durchsichtigkeit, die ein Zeitalter sich erzwingt, die einzige Möglichkeit, in Kraft deren es das Verborgene seines Schicksals erwirkt.

BEILAGEN ZUR 1. VERSION
(14. Juli 1930)

1. Nicht aufgenommene Randbemerkungen

a) Zu S. 330 (»... uns, wer sind wir da!«)

»Wir« – alle, so gerade hingeraten!! Verkennen [?]. Nicht gewachsen der Philosophie. Den *Menschen* an den Pranger stellen als den, der sich vom Da-sein weg-geworfen hat und in dieser Weggeworfenheit sich herumtreibt und seinen Betrieb entfaltet und diesen als das *Wahre* ausgibt und dessen Schätzung verlangt und damit an die *Philosophie* herantritt.

Erste Verwandlung: Bereitschaft für ein *anderes »Dasein«* – das »im Ganzen« »nach dem Wesen Fragen«. *Wurzel*, formal – »*Was etwas ist*«.

Philosophie kann dem Menschen nicht beigelegt [werden], sondern er muß sich ihr entgegentragen, ihr – als in seiner Natur zuinnerst wurzelt, d. h. sich selbst verwandeln. In was denn? Dasein im Menschen.

b) Zu S. 331 (»... kurzerhand: dann, wenn es stimmt.«)

Das Wahre – es ist, was sich gehört; was so ist, daß *es stimmt*.

Es *stimmt* – »Stimmung«. | »*es stimmt*« – was »gesagt« wird, was einen *überzeugt*, was uns so und so stimmt, »anspricht«
Geschmack!

es stimmt – was gehört dazu – es ist in sich *bestimmt* und das *Bestimmte* und ist als solches in *Einstimmung* mit

Über ein-stimmung.
konkreter = ebenso scharf schon die *Aussage* als das, *was sie* ist, eben *Bestimmen* *etwas als das und das.*
»Stimmung« Stimmen – Bestimmtheit –
Übereinstimmung – Zustimmung, Auseinander] – Beistimmung, Miteinander].

II. *Bestimmen* verlangt *Auslegung*. *Auslegung* verlangt *Verständnis* – »*Verstand*«. *Verständnis* – Verstehen – *Entwirft* [?] (veritative und produktive Synthesis).

c) Zu S. 334 (»... und das heißt eine *Bindung*.«)

Bindung – woran! An das Seiende – daher schon vor der Übereinstimmung. Was *heißt das*! Denn die Wahrheit dergestalt gar nicht ursprünglich, geht zurück in ein *anderes*, was ursprünglich (entspringenlassen in seiner Möglichkeit) Wahrheit ist. → Stimmung – *Gestimmtheit* (d. h. sie *in Stimmung, welche* – Eigensinn und Leichtsinn) – *deren Möglichkeit*! Diese als *Entschlossenheit* allein *existent*. *Bodenlosigkeit*.

Die scheinbare Sachlichkeit und Distanz der »*Logik*«! *Wahrheit* – als das Sichhalten des Daseins – »*Haltung*«
 |
 sofern sie *ist*; geschieht und *besteht*.

(d. h. Tat, *Werk*)

Grundstimmung – *Gelassenheit des Ausharrens* | bloß! formal:

↓
 Langeweile

d) Zu S. 334

Stimmung und *Gesinnung*! Wo »*Unwahrheit*«. Über
 einstimmung usf. → *Stimmung* – *Befindlichkeit*. *Geworfen*
 »*Gefühl*« maßgebend! *allerdings*!!

Entwurf – aber *wie* – tran[szendierend] ausgeliefert an – »*Geworfenheit*« [?]

Übereinstimmung und Bestimmtheit | hier sehen *Entbor-*
Verbindlichkeit und Bündigkeit | *genheit*

Bindung – Bund

Seinlassen »*Gelassenheit*«

Freiheit *Gleichgültigkeit*

laissez faire!

ursprüngliche Entborgenheit

Zu 3. [im Text S. 336 ff.] Möglichkeit und Wirklichkeit Dasein
als *Zerklüftung*.

e) Zu S. 337

Freiheit als

|
Entschlossenheit / Eingehen in das Dasein.
|

Bereit-schaft – »Stimmung«, diese nicht nachträglich ausgebreitet über, sondern die Weise der *Ausbreitung* selbst als – *Be-findlichkeit* –.

Warten, nicht mehr Weglaufen und Wegwerfen – wovon, vor dem *Seienden: fangen*.

Damit Seiendes als Seiendes *maßgebend* wird! Dasein als solches – *Existenz*! Weite Möglichkeit öffnet sich. Freiheit wird Euch wahr machen.¹² Freiheit *selbst aber?*

2. Die Antwort auf unser Fragen¹³

Kein Wißbares, im Sinne des Festgestellten und ständig beizuziehenden Festgestellten: So ist es – Gültigkeit –, sondern ein Begreifbares, was nur begriffen ist im vorlaufenden Handeln: das Standhalten im wartenden In die Ruhe Kommen zum Wesentlichen aller Dinge.

»Nur« dieses, dieses leere »Formale«? Wenn wir so reden, die Antwort im »Nur« der Einschränkung sehen, haben wir noch nicht begriffen, weil wir gerade jetzt uns klammern an ein inhaltlich festgestelltes Gewußtes, als das leider nicht erreichte, aber »eigentlich« zu gewinnen.

¹² [Vgl. oben S. 335, Anm. 8.]

¹³ [Beigefügtes Blatt zur 1. Version.]

Wir haben die »neue« Wahrheit noch nicht begriffen, daß ihr Wesentliches ist, nicht der *andere* Inhalt gegenüber anderen in derselben Form, sondern der *Wandel des Wesens der Wahrheit*, daß wir in *der* Wahrheit sind, sofern wir [uns] zu wandeln vermögen in dieser Wesensverwandlung. Denn wir *sind*, wenn wir ex-sistieren. *in* der Wahrheit und gewinnen sie eigentlich nur *im* Stand-halten; und weil wir *in* ihr sind, haben wir sie zumeist verloren!

Nicht Fest-stellen wollen von Gültigkeiten, sondern Stand-halten können *in* der Wahrheit.

3. Antwort!¹⁴

Schwere und Ruhe –
das gewandelte Da-sein und seine Wahrheit.

Wesen der Wahrheit als Haltung
| Ruhe und Schwere
Zeitlichkeit

nicht *Inhalte*, sondern *Anhalte*.

4. Wahrheit und Verschüttung des Daseins¹⁵

Der Schutt!

mit dem wir und auf dem wir ja alltäglich bauen, den wir und her bewegen und ihm als *Öffentlichkeit* eigenen Raum schaffen.

¹⁴ [Beigefügtes Blatt zur 1. Version.]

¹⁵ [Beigefügtes Blatt zur 1. Version.]

[2. Version:]

Vom Wesen der Wahrheit

*Erste Ausarbeitung*¹

Vorbemerkung (Br[emen])

Die Philosophie kann dem Menschen nicht beigebracht werden. Der Mensch muß sich selbst zur Philosophie hinbringen.* Und dies geschieht nur im wirklichen Fragen. Solches Fragen bewegt sich immer und notwendig in einer *bestimmten* Frage. Diese erscheint – wenn wir sie einfach so stellen – als willkürlich und zufällig.

Wir fragen jetzt nach dem Wesen der *Wahrheit*. Vom *Wesen* der Wahrheit.

[* Die Philosophie ist aber nichts außerhalb des menschlichen Daseins. Sie ist eine wesentliche Grundhaltung der Existenz des Menschen. Soll daher der Mensch sich zur Philosophie hinbringen, dann heißt das: er muß sich, sein alltägliches gemeines Wesen zu der Grundhaltung des Philosophierens verwandeln.]²

*

Das Wesen der Wahrheit.

Vom *Wesen* der Wahrheit soll gehandelt werden – von dem, was jede Wahrheit *als* Wahrheit zu einer solchen macht. In der Frage nach dem Wesen der Wahrheit kümmern wir uns nicht darum, ob

¹ [Ergänzung unterhalb der Überschrift »Vom Wesen der Wahrheit« auf dem Umschlag. Hier ist noch vermerkt:] wichtig II c. Übereinstimmung und Stimmung [im vorliegenden Band S. 375 ff.].

² [Eckige Klammern in der Handschrift.]

die Wahrheit eine solche der praktischen Lebenserfahrung, oder der wirtschaftlichen Berechnung, oder der technischen Überlegung oder der politischen Klugheit oder der wissenschaftlichen Forschung ist. Absehend von all dem fragen wir: was ist *Wahrheit überhaupt*? Mit dieser *Umgrenzung* der Frage ergibt sich eine *At*grenzung: wir fragen weder nach *besonderen* Arten von Wahrheit noch suchen wir gar innerhalb einer dieser Arten *einzelne* Wahrheiten herauszustellen und zu beweisen.

Doch versteigen wir uns mit der Frage, was Wahrheit überhaupt sei, nicht in die haltlose Leere des Allgemeinen? Und zeig die Verstiegtheit solchen Fragens nicht die ganze Bodenlosigkeit der Philosophie? Muß ein wurzelhaftes, die Wirklichkeit ernstnehmendes Denken nicht zuerst und zuletzt uns ohne Umschweifen fragen: welches ist *die* wirkliche Wahrheit, die uns heute hält in Wirbel der Meinungen und des Drangsals der Geschehnisse? Was soll angesichts der wirklichen Not die von allem Wirklichen abshende (»abstrakte«) Frage nach dem Wesen der Wahrheit? Ist die Wesensfrage nicht das Unwesentlichste und zugleich Unverbindlichste, was überhaupt gefragt werden kann?

Niemand wird sich der einleuchtenden Sicherheit dieser Bedenken gegen die Wesensfrage entziehen und ihren drängenden Eifileichthin mißachten.

Und so ist, bevor wir es begannen, unser Vorhaben zu einer eitlen Gedankenspiel herabgesunken – vorausgesetzt, daß die vorgebrachten Bedenken uns mit Recht, schon am Anfang des Weges, zurechtweisen. *Wer* spricht denn in diesem einleuchtenden Bedenken? Und *wogegen* erhebt sich ihr Eifer für das Wirkliche? Es ist der Aufstand des gemeinen Menschenverstandes gegen die Philosophie. Hierbei kommt die Lage ans Licht, in die jedes Philosophieren sich ständig versetzt findet. Der gemeine Mensch verstand hat seine eigene Notwendigkeit. Er wird sein Recht an seiner eigensten Waffe behaupten – durch die Berufung auf das Selbstverständliche seiner Forderungen und Bedenken. Die Philosophie kann ihn nie unmittelbar widerlegen, weil er für ihre Sprache taub ist; sie darf ihn nicht einmal unmittelbar widerlege

wollen, weil der gemeine Verstand in seinem Eifer blind ist für das Wesen der Philosophie. Der gemeine Verstand – wer ist das? Wir selbst, die wir jetzt z. B. an die Frage nach dem Wesen der Wahrheit hingeraten sind als eine Frage von derselben Art wie etwa die nach der gerade herrschenden Wetterlage. Statt vom Wetter ist eben nun einmal von der Wahrheit die Rede.³

Wir wollen zunächst mit dem gemeinen Verstand und seiner Forderung der Herausstellung und Sicherung der für uns entscheidenden Wahrheit mitgehen, denn – wenn der gemeine Verstand ernstlich die wirkliche entscheidende Wahrheit fordert und nicht eine beliebige –, dann wird er schon wissen, was *Wahrheit überhaupt* ist; so selbstverständlich wird er das wissen, daß er in unentwegtem Eifer für die wirkliche Wahrheit sich gar nicht erst dabei aufhält, das noch zu bereden, was er da schon weiß und wissen muß, was überhaupt Wahrheit sei und bedeute, etwa im Unterschied von »Schnelligkeit« oder »Müdigkeit«. Bevor wir aber der eifrigen Forderung, die wirkliche Wahrheit zu sichern, nachkommen, erbitten wir einen kleinen Aufenthalt, lediglich um das festzustellen, was der gemeine Verstand bezüglich der Wahrheit überhaupt schon weiß – was er schon wissen muß, wenn er für sich selbst überhaupt dessen gewiß sein will, daß er – für den Ernst der entscheidenden Wahrheit sich einsetzend – nicht etwa dergleichen wie die Gewinnung der entscheidenden Schnelligkeit oder dergleichen fordert.

I.

I.a) Was versteht man so gemeinhin und von altersher unter »Wahrheit«?

Wahrheit umfaßt das, was ein Wahres zu einem Wahren macht. Und was ist ein Wahres? Wir sagen z. B.: es ist eine wahre Freude etwa mit einem bestimmten Menschen zusammenzuarbeiten oder dergleichen. Darin liegt: es ist eine reine, *wirkliche* Freude. Das Wahre, darunter verstehen wir das Wirkliche. Demgemäß sprechen wir von »wahrem Gold« im Unterschied zum »falschen«. Das falsche Gold, das nicht wahre ist *nicht wirklich* das, als was es »erscheint«. Es ist nur Schein. Das Wahre bedeutet das Wirkliche, sein Gegenteil das Unwirkliche, der Schein. Aber Scheingold ist doch auch etwas Wirkliches. Dem Rechnung tragend, sagen wir dann auch: das wahre (echte) Gold ist – im Unterschied zum gleichfalls wirklich vorhandenen *falschen* – *wahrhaft*, in Wahrheit wirklich. So stehen wir wieder am Ausgang unserer Frage – was heißt wahr:

Wahres, wahrhaft wirkliches Gold ist jenes, das in dem, als was es vorhanden ist, in *Einstimmung* steht mit dem, was zur Idee Gold gehört, was wir dabei eigentlich meinen. Umgekehrt sagen wir, wo wir etwa falsches Gold vermuten: hier *stimmt* etwas *nicht*. Wo dagegen etwas so ist, wie es sich gehört, sagen wir: die Sache ist »in Ordnung« (wirklich so⁴), die Sache *stimmt*. Wahr ist das Wirkliche, was in *Einstimmung* steht mit dem Gehörigen, als gehörig Gemeinten.

Wahr nennen wir jedoch nicht nur eine Freude, Gold und all dergleichen Wirkliches, sondern wahr bzw. falsch nennen wir doch auch und vor allem unsere Aussagen, Sätze, Erkenntnisse. Und wahr ist eine Aussage, wenn das, was sie meint und sagt übereinstimmt mit dem (der Sache), worüber sie aussagt. Auch hier sagen wir dann: es stimmt. Jetzt stimmt nicht die Sache, sondern der Satz, die Aussage darüber. (Eine Aussage, die stimm

⁴ [Darübergeschrieben (über: »in Ordnung«).]

verlangt unsere Zustimmung. Solche Zustimmung hat Anspruch auf Beistimmung.)

In beiden Fällen, wo wir vom Wahren sprechen, sei es von einer wahren Sache oder einem wahren Satz, ist das Wahre das, was stimmt, das Stimmende. Wahrsein bedeutet stimmen. Und zwar einmal: die Einstimmigkeit der Sache mit dem als gehörig Gemeinten, und sodann umgekehrt: die Übereinstimmung des in der Aussage Gemeinten mit der Sache. Demnach ist die Wahrheit als dieses Stimmen *sowohl* ein Charakter der Sachen *als auch* ein Charakter der Aussage, des Meinens. Dieser Doppelcharakter des Stimmens kommt zum Ausdruck in der überlieferten Definition der Wahrheit (veritas): veritas est adaequatio rei et intellectus; die griechische ὁμολοσις von πᾶγμα und ψυχή (νοῦς).⁵

Die Wahrheit hat zum Gegenteil die Unwahrheit (Falschheit). Die Unwahrheit der Sache nennen wir den Schein, die Unwahrheit der Aussage die Falschheit. In beiden Fällen läßt sich nach der gegebenen Kennzeichnung der Wahrheit als Übereinstimmung die Unwahrheit als *Nichtübereinstimmung* fassen. Sie ist eben das Gegenteil – was jederzeit leicht aus der Wahrheit durch eine Verneinung gewonnen wird. Dieses Gegenteilige der Wahrheit kann hier, wo es sich um die Bestimmung des Wesens der *Wahrheit* handelt, offenbar weggelassen werden.

Wahrheit ist sonach das gedoppelte Stimmen von Sache und Meinung in ihrer Beziehung aufeinander. Hierin kommt nur das zur ausdrücklichen Umgrenzung, worin man gemeinhin das Wesen der Wahrheit sieht. Diese gewöhnliche Wesensangabe aber ist so wenig die endgültige Antwort auf die Wesensfrage, daß hier nicht nur nicht das Ende der Antwort, sondern nicht einmal der Anfang der Frage gewonnen ist.⁶

⁵ [Vgl. Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de veritate, quaestio I, art. 1; ferner ders., Summa contra Gentiles, lib. I, cap. 59; ders., Summa Theologiae, pars I, quaestio 16, art. 1; Aristoteles, De interpretatione 1, 16 a 6 sqq.]

⁶ | Gleichwohl in dieser Wesensangabe ein erster Schritt, der seine eigene Notwendigkeit hat.

| Aber wie sollen wir über das gemeine Wesen hinaus fragen und es in Frage stellen? Dazu muß es selbst Anlaß geben.

Natürlich – wird man sagen, diese Auffassung vom Wesen der Wahrheit als Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit den Dingen selbst ist naiv. Sie setzt ohne weiteres voraus, wir könnten über die Dinge, wie sie an sich sind, etwas sagen, wo doch die Dinge uns immer nur so gegeben sind, wie wir sie vorstellen. Was übereinstimmt, ist allenfalls unser Vorstellen mit Vorstellungen – kurz: Übereinstimmung der Vorstellungen unter sich. In jedem Fall – so gibt man zu bedenken – bedarf es doch einer grundsätzlichen Abschätzung und Begrenzung, inwieweit und wie wir uns überhaupt auf die Dinge selbst beziehen können.

Allein, diese »kritische« Besinnung, die da höchste Vorsicht und Gründlichkeit gewahrt wissen möchte, *sie* ist es gerade, die das Fragen nach dem Wesen der Wahrheit von Grund aus verdirbt und hoffnungslos in Scheinfragen verstrickt. Und dies allein schon dadurch, daß der kritische Übereifer sich *gar* nicht dabei aufhält erst einmal das gehörig festzuhalten, was da »kritisch« fragwürdig gemacht werden soll – eben das gemeine Wesen der Wahrheit. Ist dieses gemeine Wesen nicht schon merkwürdig genug? Das Wahrsein (Stimmen) wird ganz selbstverständlich *sowohl* den Sachen (z. B. Dingen) *als auch* der Aussage darüber zugesprochen. Welchen von beiden kommt das Wahrsein von Hause aus, also in erster Linie zu – der Aussage (Erkenntnis) oder den Sachen? Oder am Ende *keinem* von beiden? Was dann? Sind beide gleich ursprünglich wahr? Was heißt das aber, die Aussagewahrheit und die Sachwahrheit haben den *gleichen* Ursprung? Welches ist denn ihr Ursprung und was heißt hier Ursprung? Woher stammt der Doppelcharakter des Stimmens? Woher entspringt das Stimmen selbst als solches? All diese Fragen müssen zuvor gestellt und beantwortet werden, bevor wir uns anschicken, kritisch etwa *gegen* oder *für* die Rechtmäßigkeit der Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung der Aussage mit der Sache zu entscheiden. Mit anderen Worten: Es gilt, zunächst wirklich auszuhalten bei dem, was das gewöhnliche Wissen als das Wesen der Wahrheit kennt. Dabei aushaltend müssen wir fragen: was heißt das eigentlich Übereinstimmung? Damit kommen wir nach der ersten Umge-

zung des gemeinen Wesens zur zweiten Stufe unserer Wesensbetrachtung.

I.b)

Das gewöhnliche Wissen vom Wesen der Wahrheit, das sich schon im Sprachgebrauch bekundet, kennt das Wahre in der angeführten Doppeldeutigkeit: das Stimmen von Sache und von Aussage. Wo es nun aber schon innerhalb der gemeinen Wesensangabe zu einer *ausdrücklichen* Besinnung auf das Wesen der Wahrheit kommt, versteift sie sich auf die Frage nach der Aussagewahrheit. Warum diese, die Wahrheit als Charakter der Erkenntnis und des λόγος von altersher einen Vorrang hat, so sehr, daß von hier aus das ganze Wahrheitsproblem überhaupt gestellt und umgrenzt wird, muß hier unbesprochen bleiben. Um aber auch jetzt noch in der Richtung der überlieferten Frage nach dem Wesen der Wahrheit fortzugehen, nehmen wir das Wahrsein als Stimmen im Sinne der Übereinstimmung der Aussage mit der Sache, und fragen: Was heißt das: Wahrheit ist das *Übereinstimmen* eines Meinens mit der Sache. Was besagt denn »Übereinstimmung«? Worin hat das Übereinstimmen seine innere⁷ Möglichkeit?

Von »Übereinstimmung« sprechen wir gemeinhin in verschiedener Bedeutung, am handgreiflichsten etwa in folgendem Beispiel: Zwei Fünfmarkstücke sind auf dem Tisch vorhanden. Wir sagen: sie stimmen miteinander überein. Beide Dinge kommen überein in *einem*, nämlich in ihrem *Aussehen*; *dieses* haben sie gemeinsam. *Zwischen* beiden ist die Beziehung der Gleichheit *vorhanden*. Ferner sprechen wir von »Übereinstimmung«, wenn wir z. B. *über* eines der vorhandenen Fünfmarkstücke die Aussage machen: »Dieses Geldstück ist rund.« Die Aussage ist wahr, sie⁸

⁷ Scharfe Motivierung und Charakteristik dieser Frage und kurze Anzeige derselben als *II. Schritt*.

Zuvor – was heißt *Übereinstimmung*!

⁸ [Das Wort »sie« ist eingefügt hinter dem (d. h. als *andere* Formulierung für den) nun eingeklammerten Ausdruck:] (d. h. die Aussage).

stimmt überein mit dem Ding. Aber wie können ein Fünfstück und eine Aussage übereinstimmen? Beide sind doch ha greiflich ganz und gar verschieden. Das Geldstück ist aus Met die Aussage ist in dem, was sie meint und bedeutet, überha kein materielles Ding. Das Geldstück ist rund; der Aussage fe jeder räumliche Charakter. Mit dem Geldstück kann ich etw kaufen; die Aussage darüber ist kein Zahlungsmittel.

Und doch soll die Aussage *als wahre* übereinstimmen mit de vorhandenen Fünfstück. Diese Übereinstimmung soll na der überlieferten Definition der Wahrheit eine *adaequatio* – »f gleichung« sein. Wie soll sich etwas – die Aussage –, was völlig seinem »Aussehen« vom anderen verschieden *ist* und *bleibt*, d sem angleichen? Die Angleichung besagt *hier* offenbar nicht, di Aussage und Fünfstück übereinkommen in ihrem Aussehe als müßte die Aussage in ihrem *Aussehen* einem runden Ge stück ähnlich werden. Die Beziehung zwischen beiden ist üb haupt nicht eine vorhandene, derart daß wir sie als vorhanden a Grund eines Anblicks der beiden vorhandenen Beziehungsglied feststellen könnten. Vielmehr – das Aussagen, das Meinen als s ches, nimmt die Beziehung auf zum Ding. Das Aussagen über das Meinen von – ist in sich schon ein Sichbeziehen auf –. Die Beziehung ist die eines *Sichverhaltens* zum Ding. (Sichverhalte in dem später noch zu klärenden Sinne kann nur der Mensch. Ve haltung meint das spezifisch *menschliche* Sein.) Das aussagend Meinen bringt sich – obzwar in sich bleibend – gleichsam hinüb zum Ding und zwar dergestalt, daß das, wozu das aussagend Verhalten sich verhält, *für* das Verhalten offenbar ist und *als c* fenbares begegnet. Die Beziehung der Angleichung der wahre Aussage an das runde Geldstück ist *nicht* das Gleichwerden i. Bezug auf ein vorhandenes Aussehen – als müßte die Aussag in ihrem *Aussehen* einem runden Geldstück ähnlich werden – sondern die Beziehung der Angleichung ist ein im Verhalten und als Verhalten *sichverhaltendes* Angleichen, d. h. im Verha ten sich *so* verhalten, *wie* das, *wozu* das Verhalten sich verhält, e von diesem Verhalten und seiner Verhaltensweise verlangt. Da:

Verhalten muß bei *seiner* (solcher) Angleichung gerade bleiben, was es ist.

Ist das Verhalten gerade ein Aussagen, dann kann es sagen in der Weise der Erzählung, des Berichtes, der Feststellung, der Bestreitung oder des einfachen Bestimmens. Selbst dieses Bestimmen (a ist b), das die überlieferte Logik als Grundform der Aussage aller Erörterung der Aussagewahrheit zugrundelegt, kann nur geschehen, wenn das Aussagen als bestimmendes *Verhalten* im vorhinein schon abgestimmt ist und bleibt auf das reine Begegnenlassen dessen, wozu *es* sich, darüber aussagend, verhält.

Übereinstimmung ist daher im Grunde das Sichabstimmen des Verhaltens in seiner jeweiligen Verhaltensweise auf das, wozu es sich verhält und *wie* es sich dazu verhält.

Nun ist längst nicht jede Verhaltung ein Aussagen, noch gar jedes Aussagen ein prädikatives Bestimmen. Wohl dagegen hat *jede* Verhaltung als solche in sich den tragenden und führenden Grundzug des Sichabstimmens auf ..., der rechtverstandenen verhaltenden Übereinstimmung. Hieraus ergibt sich: Wahrheit als solche Übereinstimmung ist nicht ein Charakter der Aussage als Aussage, sondern *als* Verhalten. Denn es ist ein Wesenszug alles Verhaltens, daß es – wie wir sagen – offenbart. Was meinen wir mit diesem Offenbaren? Vergewenwärtigen wir uns beispielhalber zwei weit auseinanderliegende – obzwar doch nicht verhältnislose – Arten des Verhaltens: handwerkliche Arbeit – ein Verhalten zu »bloßen« Dingen – und persönliches Handeln etwa im Sicheinsetzen für und in das Schicksal eines Mitmenschen.

Beide Arten des Verhaltens haben klärlich gerade nicht zu ihrem inneren Zug und zur Aufgabe, daß sie das, *wozu* sie sich verhalten, einfach zur Kenntnis bringen oder gar erfassend bestimmen, sondern handwerkliche Arbeit bewerkstelligt – persönlicher Einsatz knüpft und trägt mit das Geschick. Wie können wir behaupten, Verhalten als solches mache offenbar? Wir behaupteten das gar nicht, sondern sagten: alles Verhalten offenbart. Offenbaren und Offenbarmachen ist nicht dasselbe. Dieses Offenbarmachen ist freilich eigens darauf aus, etwas der Erkenntnis und dem Wissen

bereitzustellen und daher in dieser Absicht auf Gegenständlichkeit bezogen. Das Offenbare aber ist keine Vergegenständlichung; sondern darin liegt das Ureigene jeder Verhaltung, daß sie *da* wozu sie sich verhält, und das Verhalten selbst offen sein läßt.⁹ Wie z. B. handwerkliche Arbeit herstellt, wird eigentlich nur offen im Mit- und Nachvollzug der Arbeit selbst und ist durch kein noch so reiche bloße Kenntnisaufnahme zu ersetzen. Entsprechend kommen wir nur *im* persönlichsten Einsatz für einen Menschen diesem eigentlich nahe, ohne daß wir im geringsten seine Seelenzustände analysieren oder über seine moralischen Eigenschaften Erkundigungen anstellen. Nur und gerade der *Einsatz* als solches, das sich einsetzende Verhalten *für* den Anderen, offenbart dem Anderen.

So ist denn jede Verhaltung ein offenbarendes Sichabstimmen auf ... Hiermit hat sich geklärt, was mit Übereinstimmung (Wahrheit) der Aussage als *einer* Art des Verhaltens eigentlich gemeint ist.¹⁰ Aber diese Klärung stellt uns erst recht vor Befremdliches. Denn wie sollen wir das verstehen, was wir nunmehr als Wesen der Wahrheit festlegten: das *verhaltende* offenbarende Sichabstimmen?

Das Sichabstimmen des Verhaltens auf das, wozu es sich je verhält, ist nur so möglich, daß das Verhalten sich von dem her, wozu es sich verhält, je ein *Maß* und eine *Regel* geben läßt.¹¹ Sich ein Maß geben lassen kann aber das Verhalten nur, wenn es (*als* so *ches*, d. h.) in seinem Offensein für das, wozu es sich verhält, da

⁹ *Beides!* und seine Einheit (Stimmen)! je verschieden; grundsätzlich anders anzusetzen!

¹⁰ Und wir sollen fragen: wie sie und dergleichen, wie sie möglich sei – also wie die innere Möglichkeit dafür, daß das Verhalten sich[abstimmen] kann.

Nicht [...] Erklärungsgründen außerhalb seiner nachjagen, sondern wovon dieses offenbarende Sichabstimmen auf – dabei, indem es solches ist, *getragen* wird! *Halte* gibt! *Wie* (wovon) das Verhalten in dem, was es da ist und daß es so sein kann, *gehalten*.

* [Ein Wort unleserlich.]

¹¹ Mitgift des Auftrags des So-wies!

wozu es sich verhält, als ein solches *maßgebend* sein läßt.¹² Das Verhalten vermag jedoch als solches nur *maßgebend* sein zu lassen, wenn es sich von sich aus binden läßt, d. h. sich als Verhalten in diesem und für es dergleichen wie Verbindlichkeit vorhält. Nur im Horizont eines solchen Vorhaltes von Verbindlichkeit überhaupt¹³ kann das Verhalten sich zu Begegnendem *als* bindendem – und deshalb *maßgebend* – verhalten. Was *als* verbindlich begegnet, braucht nicht *als* Gegenstand offenbar zu werden. Erst recht bedarf es nicht der Vergegenständlichung oder gar der prädikativen Bestimmung, um ein Verbindliches zu erfahren.

Die innere Möglichkeit (*possibilitas*) dessen, was wir *als* das gemeine Wesen der Wahrheit (als Charakter *der Aussage*) kennen lernten, der Übereinstimmung des Verhaltens, liegt demnach in dem *Sichvor- und dabei Entgegenhalten von Verbindlichkeit*.

| Jedes Verhalten zu ... ist offenbarend.

| Jedes Verhalten zu ... ist *Vorhalten* von Verbindlichkeit.¹⁴

Sofern zu jedem Verhalten schon Übereinstimmung gehört, erweist sich das Vorhalten von Verbindlichkeit *überhaupt* als die innere *Ermöglichung* des Verhaltens als solchen.

Allein, wie soll das Sichvorhalten von Verbindlichkeit die Übereinstimmung des Verhaltens und damit dieses selbst innerlich ermöglichen, wenn eben dieses Verbindlichseinlassen *seinerseits* zuvor dessen bedarf, daß etwas offenbar ist? Denn, wie anders sollte etwas Verbindliches als solches begegnen können – es sei denn, daß es zuvor offenbar geworden [ist]? Das Verhalten muß allererst etwas Offenbares vor sich haben, damit es ihm *maßgebend* werde. Mithin gründet das Verbindlichseinlassen *seinerseits* in einem Offenbaren. Dieses gehört aber ebenso wesentlich zum Verhal-

¹² Die *Maßgabe* kann nur so ins Spiel treten (in dem, wozu), daß der Sichmessende auch in sich schon gestimmt ist, für sich ein Maß zu nehmen. Kein *Maßnehmen* dann, sondern [...] ein Sichbindenwollen, das *maßgebend* sein läßt.

Im Werfen sein verbindlich sein lassen – Verbindlichkeit sich vorhalten.

• [Mehrere Wörter (Einfügungen) unleserlich.]

¹³ sich rücken in einen Umkreis von Vorfällen [?].

¹⁴ Wie stehen beide zueinander? *Beispiel* –

ten als solchen. Wie können wir dann einfachhin behaupten, *Verbindlichseinlassen* ermögliche das Übereinstimmen des haltens? Solange über das Verhältnis¹⁵ dieser beiden Strukturelemente des Verhaltens, des Sichbindenlassens und des Offenbarkeits keine Klarheit erzielt ist, bleibt auch das Wesen der verhalten Übereinstimmung, d. h. der Wahrheit im Dunkel.¹⁶

Obgleich das genannte Verhältnis der beiden Strukturelemente sich zunächst nicht bestimmen ließ, so wurde das eine doch deutlich: die innere Ermöglichung des verhaltenden Sichabstimmens liegt *mit* in einem zum Verhalten als solchen gehörigen Sichhalten von Verbindlichkeit. Wo aber, so werden wir hier vorläufig weiterfragen, liegt der *Grund* dieser inneren Möglichkeit der Übereinstimmung? Damit kommen wir zur *dritten Stufe* unserer Erörterung.

I.c)

Worin gründet so etwas wie das vorgängige Zugestehen¹⁷ der Bindung? – Auf Grund wovon wird überhaupt das Verhalten des Menschen bindbar gebunden, d. h. *bündig*? Das Verhalten: etwas kann sich Verbindlichkeit nur vor- und entgegenhalten, sofern es sich schon *freigegeben* hat für dergleichen wie Bindbarkeit. *Sichfreigeben für* Bindung, darin schwingt schon ein *Freisein zu*¹⁸ solchem Sichgeben, aber je in einem Schonfreisein

¹⁵ Wie stehen also zueinander [diese beiden Strukturmomente des Verhaltens

¹⁶ Gewiß. Und doch: »Ergebnisse« I.a) b) → [Im vorliegenden Band S. 348ff. *Undurchsichtig das Wesen* und doch liegt zu Tage – von da Durchsichtigkeit Allein Verbindlichseinlassen, denn jedes Verhalten in seinem Was gehalten – davon gehalten –, d. h. als Verhalten *davon gehalten*.]

Vom Übereinstimmen ausgegangen immer weiter zurück und zwar im Wesen selbst – ins Grundlose; so weiter – oder – *Grund*, worauf und worin [?] es steht, da wird [sich] uns als innere Möglichkeit herausstellen. Also dritter Schritt [der nun folgende Abschnitt I.c) – Frage nach [dem, worin so etwas wie das vorgängige Zugestehen von Bindung gründet.]

¹⁷ Gilt mit dem 2. [?] Auftrag [vgl. auch oben Anm. 11].

¹⁸ [Daruntergeschrieben:] sich selbst.

Auf dem Grunde der Freiheit als Freiheit geschieht der sich ein Maß gebende Vorsprung. Der Grund der inneren Möglichkeit des sichabstimmenden Verhaltens als solchen ist die *Freiheit*. Das verhaltende Sichabstimmen auf ergab sich vorher als das Wesen der Übereinstimmung. Diese aber enthält die zunächst aufgegriffene, d. h. in einem ersten Schritt erworbene Wesensumgrenzung der Wahrheit. Demnach gilt kurz gesagt: *Der Grund der inneren Möglichkeit des gemeinen Wesens der Wahrheit, d. h. das in den zwei ersten [?] Schritten erörterte Wesen der Wahrheit, ist die Freiheit.*

Und die Freiheit – sind wir mit ihr auf den Grund gekommen? Oder müssen wir dem Weiterfragen seinen Lauf lassen? Also: was ist Freiheit? Gibt es auf diese Frage noch eine Antwort?¹⁹ Läßt sich überhaupt so fragen? Oder kann es sein, daß das Weiterfragen von einer bestimmten Stelle an nicht mehr gründlicher sein kann, sondern trotz des gegenteiligen Scheins wieder an die Oberfläche getrieben wird? Wie immer es damit bestellt sei, es gilt zuvor²⁰ die ganze Befremdlichkeit des bisher Gewonnenen auszuhalten: *Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit.*

Gemeinhin stoßen wir und stößt auch die Philosophie auf die Freiheit im Bereich des *Willens*, und zwar des *moralisch praktischen* Handelns. Jetzt soll *auch* die *Wahrheit*, die man zuerst und vorwiegend dem theoretischen Verhalten der Erkenntnis (vorbehält) zuweist, ihr Wesen in der Freiheit haben. Allerdings. Was die Logik von altersher als *Wahrheit des Satzes* und der Erkenntnis (λόγος) immer wieder zu erklären versuchte, ist in seiner Wesensverfassung Freiheit. In jedem noch so gleichgültigen und leeren Satz – etwa in »a ist b« – herrscht als Wesen seiner »Wahrheit« die Freiheit.²¹ Und zwar nicht etwa in dem äußerlichen Sinne, als sei

¹⁹ Ergründung – auf den Grund gekommen als *uns [?] bindender [?]*– die *Freiheit*.

²⁰ [Andere Formulierung auf der rechten Blattseite:] Entgegen einer Über-eilung gilt es zunächst

²¹ Aber ist das nicht eine Selbstverständlichkeit, zu deren Recht es keineswegs der umständlichen Schritte bedarf, die wir eben vollzogen haben.

am Ende Freiheit dazu notwendig, um überhaupt eine Handlung und somit auch die Handlung des theoretischen Aussagens vorsehen zu können. Die Freiheit ist nicht etwa nur eine, weil auch mitbeteiligte Voraussetzung dafür, daß eine *Aneignung* von Wahrheiten oder ein Mitteilen derselben²² vonstatten gehen kann. Nein – Freiheit ist das *Wesen* der Wahrheit selbst. Freiheit ist die *Wesensverfassung*²³ der Wahrheit.

Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit überhaupt – so lehrte uns zu Anfang der gemeine Verstand – sei leer, allgemein und daher unverbindlich; es liege alles daran, die »wirkliche« Wahrheit »für uns« zu suchen, in der Gegenwart zu sichern. Und jetzt! Das Wesen der Wahrheit, dem wir zunächst ganz in der Verständnisrichtung des gemeinen Verstandes nachgegangen sind, enthüllt sich als die Freiheit.

Ist diese etwas Abstraktes oder nicht gerade das, was den entscheidenden Menschen im Innersten und Äußersten in Anspruch nimmt?²⁴ Die Bedenken des gemeinen Verstandes brechen zusammen, ohne daß wir sie eigens widerlegen.

Gewiß! Aber wie steht es um die beanspruchte Wesenserkenntnis: das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit? Sind wir nicht gerade vor der entscheidenden Frage ausgewichen: *was ist Freiheit*? Können wir der Frage ausweichen, wenn die Freiheit das ist, was uns im Innersten in Anspruch nimmt? Ist nicht erst insoweit als dieses wirklich geschieht, das Wesen der Wahrheit als Freiheit wesentlich für uns? In der Tat. Erst wenn wir das Wesen der Wahrheit, die Freiheit, wesentlich werden lassen, bringen wir uns in das entscheidende Stadium der Wesenserkenntnis. Die bisher durchlaufenen drei Stufen bilden nur das Vorstadium dazu.

²² [Ersetzung oder Ergänzung am Rand:] ein wahres Aussagen, das Mitteilen und Aufnehmen solcher – als Tun und »Akt«.

²³ keine Summe von Vorschriften, noch eine Gruppe und Gestalt, sondern die innere Gefäßtheit, die Weise, wie es *west*.

²⁴ [Ersetzung (oder Ergänzung) am Rand:] dessen wir uns *schrittweise* zu bemächtigen versuchten.

²⁵ [Ersetzung (oder Ergänzung) am Rand:] immer schon in Anspruch genommen hat!

»Nur« – und doch ist das Durchlaufen derselben unumgänglich. Wir fassen die drei Stufen des Vorstadiums der Wesenserkenntnis kurz zusammen, indem wir sie jetzt zugleich im Rückblick eigens als Wegstufen kennzeichnen:

Zuerst galt es, einfach zu umgrenzen, *was* man gemeinhin unter Wahrheit versteht: Wahrheit = Übereinstimmung – das Stimmen. Die Wesenserkenntnis dieser *ersten Stufe* ist aufklärende *Umgrenzung* des gemein zugänglichen Wasbestandes (τι). Sodann wurde gefragt nach der inneren Möglichkeit des näher bestimmten Was: das sich abstimmende Verhalten ermöglicht sich durch das Vorhalten von Verbindlichkeit. Die *zweite Stufe* der Wesenserkenntnis ist daher: die *Erhellung* der inneren Möglichkeit des Was. Und schließlich wurde als Grund der inneren Möglichkeit des gem[einen] Was der Wahrheit herausgestellt: die Freiheit. Die dritte Stufe der Wesenserkenntnis ist die *Ergründung* des Grundes der inneren Möglichkeit des Wasbestandes. Die spätere Stufe nimmt je durch- und zurückgreifend die früheren mit sich. Alle drei gehören zusammen und machen das Vorstadium der Wesenserkenntnis aus. Sofern dabei das Wesen als entfaltetes Wassein gleichsam erst einmal beigebracht wird, so daß wir dessen im Verstehen habhaft werden, nennen wir das erste Stadium der Wesenserkenntnis die *Wesensbeermächtigung*²⁶. Dabei erfuhren wir aber: je näher wir in der Bemächtigung dem Wesen kommen, um so drängender macht es aus sich ein Wesen – will es als das Wesen, das es ist, wesentlich werden. Sobald wir das Wesen wesentlich werden lassen, kommen wir in das zweite Stadium der Wesenserkenntnis. Wir nennen es das Stadium der *Wesensermächtigung*²⁷.

II.

Es gilt, das näher gebrachte Wesen der Wahrheit zu ermächtigen, als das Wesen, das es ist, zu wesen. Ermächtigen heißt hier: dem Wesen seine ursprüngliche Wesentlichkeit lassen. Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit. Diesem Wesen der Wahrheit seine Macht lassen, bedeutet aber dann doch: die Wahrheit der Freiheit des Menschen überlassen, der Willkür des menschlichen Subjekts anheimgeben. Kann die Wahrheit gründlicher untergraben werden als durch diese angebliche Wesenserkenntnis? Was dem gesunden Urteil schon während der ganzen bisherigen Betrachtung immer deutlicher wurde, kommt jetzt klar an den Tag: die Wahrheit wird zu einer Eigenschaft des menschlichen Subjekts herabgezogen. Der Mensch und sein Belieben ist das Maß aller Dinge. Daß der Mensch Grund und Herd der Falschheit der Verstellung und der Lüge, der Täuschung und des Irrtums, kurz der gemeinhin bekannten Unwahrheit ist, wer möchte das leugnen? Aber all das ist ja das Gegenteil zur Wahrheit, was wir doch als das Unwesentliche weglassen müssen, gerade wenn wir das *reine* Wesen der Wahrheit fassen wollen. Wie kann dann aber das Wesen der Wahrheit auf die Freiheit des Menschen zurückgeführt werden?²⁸ Solange die Wahrheit das Gegenteil zur Unwahrheit ist und bleibt und diese [Unwahrheit] freilich dem Menschen anheimfällt, so lange kann die *Wahrheit* nicht auf den Menschen und sein Belieben gegründet werden.

Diese Bedenken gegen die versuchte Wesensbestimmung der Wahrheit als Freiheit sprechen wieder so leichthin eingänglich und überzeugend, daß wir nicht fehlgehen, wenn wir aus inneren Widerstand des gemeinen Verstandes heraushören. Allein, ist die Überzeugung, die Wahrheit sei — menschlichem Belieben entzogen — das *Ewige*, nicht gerade das behütete Kleinod ehrwürdiger Philosophie? Warum soll der gemeine Verstand nicht *darin* Schutz und Bündnis suchen? Wir wundern uns nicht, wenn er sich

²⁸ Zugegeben — → [im vorliegenden Band S. 361 (unten)].

darauf einläßt, jetzt, wo er sich beim Übergang von der Wesensbemächtigung zur Wesensermächtigung erneut zur Gegenwehr einsetzt. Daher wird die erste Stufe des Zweiten Stadiums der Wesenserkenntnis als Wesensermächtigung notwendig zu einer *Rettung des bisher gewonnenen Wesens* gegenüber der Notwehr des gemeinen Verstandes.

II.a)

Kann man sich mit einleuchtenderen Beweisstücken zur Wehr setzen gegen die vorgelegte Fassung des Wesens der Wahrheit? Und darf diese Gegenwehr gegen die vorgelegte Wes[ensverfassung] nicht auf den Beistand der Philosophie selbst zählen, für die die Wahrheit doch das Unvergängliche ist, was gewiß nicht auf die Flüchtigkeit als Zwanglosigkeit [?] des Menschen gebaut sein kann. Wir werden diese Bedenken nicht in den Wind schlagen, aber auch nicht aufgeben zu fragen, ob in ihnen nicht doch am Ende nur der gemeine Verstand [sich] gegen die Wesenserkenntnis der Philosophie zur Wehr setzt, und ob diese *Notwehr* überhaupt das versteht, wogegen sie sich wehrt.

Ist dem so, dann wird der erste Schritt zur Wesensermächtigung notwendig zu einer Rettung des bisher gewonnenen Wesens gegenüber der Notwehr des gemeinen Verstandes.²⁹ Dieser verdächtigt die gegebene Wesensbestimmung der Wahrheit ebenso wie den für sie behaupteten Wesensgrund, die Freiheit, dadurch, daß er sie zu Eigenschaften des Menschen als eines vorhandenen vernünftigen Lebewesens herabsetzt. Zugegeben, Wahrheit und Freiheit seien Eigenschaften des Menschen, woher nimmt man bei solchen Bedenken den³⁰ Begriff vom Menschen. Ist der Mensch nur dieses launische, willkürliche vernunftbegabte Ding, bei dem

²⁹ *Frage nach der Freiheit.*

Wesensbemächtigung – Wesensermächtigung.

Freiheit – ist sie im *Mensch*?

³⁰ [Ursprüngliche (in der Handschrift nun in eckige Klammern gesetzte) Formulierung:] »... , woher nimmt [der gemeine Verstand seinen] Begriff ...«

die Wahrheit schlecht aufgehoben ist? Oder welchen Begriff von Menschen setzt man denn voraus, wenn man so eifrig und überzeugend die Rückführung der Wahrheit auf die Freiheit des Menschen verdächtigt? Muß hierzu nicht erst eine dem Fragebereich genügende Wesensbestimmung des Menschen beigebracht und begründet sein? Allerdings. Doch wie dürfen *wir* dem gemeinen Verstand vorwerfen, er habe die Vorfrage nach dem Wesen der Menschen versäumt, wo wir *selbst* unterlassen haben, zu sagen und zu fragen, was die Freiheit sei. Haben wir das wirklich unterlassen? Es scheint so. Und doch hat die bisherige Erörterung des Wesens der Wahrheit – wenn wir sie recht verstehen – gerade dieses geleistet, daß sie uns instand setzte, philosophisch nach dem Wesen des Menschen zu fragen. Noch mehr – die entscheidende *Antwort* auf diese Frage ist schon gefallen. Unser gemeiner Verstand hat sie nur vorschnell mißverstanden. Wahrheit und Freiheit sind nicht Eigenschaften des Menschen, in welcher begrifflichen Unbestimmtheit und Selbstverständlichkeit der Mensch dabei auch gemeint sein mag. Der Mensch ist nicht Träger und Besitzer von Wahrheit und Freiheit, – sondern alles ist *umgekehrt*. Aber was ist dann die Freiheit?

Damit wir uns an der Freiheit nicht versehen, ist zunächst *gefordert*, das in den drei Stufen des ersten Stadiums Gewonnene ausdrücklich zu retten vor einer ständigen und selbstverständlich drohenden Verkehrung. Es ergab sich: das übereinstimmende Verhalten zu ... wird ermöglicht durch das Verbindlichseinlassen. Was läßt denn das Verhalten je in seiner Weise verbindlich sein? *Das Seiende*, zu dem es sich verhält. Zu diesem Seienden gehört unter anderem auch der Mensch. Das Seiende muß doch aber, um als solches das Verhalten binden zu können, allererst *als* Seiendes offenbar sein. Das Verhalten als Offenbaren des Seienden geht so nach dem Verbindlichseinlassen voran.

Erneut stehen wir bei der schon angetroffenen Schwierigkeit. Allein, was heißt es: das Verhalten muß zuvor das Seiende als Seiendes offenbaren? Nichts Geringeres als: das Verhalten muß im vorhinein schon das Seiende je das Seiende *sein lassen*, das es

ist und *wie* es ist. Seiendes könnte nie – ob gegenständlich oder nicht – offenbar sein, wenn das Verhalten nicht schon immer gehalten wäre an das vorgängige Seinlassen von Seiendem.

Gemeinhin sprechen wir vom Seinlassen, wenn wir z. B. von einem Unternehmen Abstand nehmen; wir lassen es sein; wir rühren nicht daran. Das Sein-lassen in diesem gewöhnlichen Sinne hat bezeichnenderweise eine negative (ab-sehende) Bedeutung, die des Absehens von, Verzichtes auf. In *unserem* Zusammenhang jedoch nehmen wir das Sein-lassen ursprünglicher und grundsätzlich und [?] verstehen darunter: das Seinlassen des Seienden als Seienden; Seinlassen auch und gerade da, wo wir z. B. nicht von etwas absehen, sondern das Seiende über uns Macht gewinnen lassen, wo wir Seiendes als das, was es sein will und soll, pflegen und behüten und retten.

Dieses ursprüngliche Seinlassen des Seienden als eines solchen leiht jeglichem Verhalten vorgängig Spielraum und Halt. Denn mit diesem Seinlassen des Seienden geschieht es allererst und überhaupt, daß dergleichen wie Seiendes unverborgene – entborgene – ist. Das Unverborgene nennt die abendländische Philosophie in ihren entscheidenden Anfängen τὰ ἀληθέα. Wir pflegen das griechische ἀλήθεια, Unverborgenheit (Entborgenheit) des Seienden, zu übersetzen mit »Wahrheit«.³¹ Jetzt sehen wir – was wir mehr oder minder gedankenlos so nennen, ist die Entborgenheit des Seienden als Seienden. Diese Entborgenheit geschieht im Seinlassen von Seiendem. Das Seinlassen ist von sich aus, als solches entbergend.³² Und indem das Seinlassen Seiendes als Seiendes entbirgt, läßt es auch schon ein anderes in seinem Sein verbindlich sein (nämlich [?] das Seiende in seinem Sein).³³

³¹ Durch diese Übersetzung, die als Benennung nur die *Folge* ist der durchgeführten sachlichen Enthüllung des Wesens der Wahrheit, wird dieser Name ἀλήθεια zurückverfolgt in die Grunderfahrung, aus der heraus es schon bei Heraklit [Satz bricht hier ab. Vgl. dazu unten S. 460.]

³² Das Seinlassen von Seiendem ist die geschehende – wirkliche Wahrheit.

³³ Im Seinlassen von Seiendem ist Seiendes als solches offenbar für das zu ihm offene Verhalten. Das Seiende ist für es als Seiendes verbindlich – verbindlich in dem, *was* es, das Seiende, ist und *wie* es ist in *seinem Sein*. Das Seinlassen von

Die beiden früher genannten Charaktere jedes Verhaltens, das Offenbaren und das Verbindlichseinlassen, die sich bisher in der Verfassung des Verhaltens den Rang streitig machten, sind überhaupt nicht zwei, sondern ein und dasselbe. Das entbergende-ursprünglich offenbarende Seinlassen von Seiendem als solchen ist von sich aus Vorhalten von Verbindlichkeit des Seienden in seinem Sein.

Das Seinlassen entbirgt. Dieses ursprüngliche Entbergen, die Entborgenheit (Wahrheit), die in ihm geschieht, werden wir in ihrem Wesen uns näher bringen, wenn wir über die erste Charakteristik hinaus das *verdeutlichen*, was wir das Seinlassen nennen

Dieses Lassen ist ursprünglich und eigentlich gerade nicht ein lästiges Hingehenlassen, sondern jenes Lassen, das es überhaupt ankommen läßt darauf, daß Seiendes als solches ist. Dieses Seinlassen ist ein erstes und letztes Wagen. Es wagt nicht dieses und wagt nicht jenes, sondern das Sein-lassen wagt es, inmitten des Seienden gegen das Seiende als ein solches aufzustehen. Dieser Aufstand gegen das Seiende geht nicht auf eine Niederwerfung des Seienden, auf Beseitigung oder Herabsetzung, nicht die löshende (An)gleichung [?], sondern er ist Aufstand gegen das Seiende *als ein solches*. Darin liegt: Der Aufstand (das Sichverhalten) gegen das Seiende tritt vor ihm zurück, hält gerade an sich, und in der Verhaltenheit³⁴ solchen Ansichhaltens das Seiende sein zu lassen. Was denn? Das Seiende, das es ist und wie es ist.

Das Seinlassen ist sonach das verhaltene, gegen das Seiende zuvorkommende und so sich dem Seienden inmitten seiner *aussetzende* Entbergen des Seienden als solchen. Dieses verhaltene

Seiendem als solchem ist in sich nichts anderes als das Verbindlichwerdenlassen seines Seins.

³⁴ Verhaltenheit [...] (die *Inständigkeit*) – die gerade sich sammelnd auf den Selbst – sich nicht *aufsich zurückzieht*, sondern allen Dingen *zuvorkommt* (auf sich sammelnd es *läßt*). Zuvorkommend ist das Sein-lassen, und nur deshalb kann auch es bei etwas bewenden lassen. Aber auch hier gibt es eigene tiefe Möglichkeiten, etwa: die Dinge selbst im Ganzen für einen handeln lassen, das Ein-räumen Hin-gabe.

* [Einfügung von einem Wort oder zwei Wörtern unleserlich.]

Sichaussetzen ist die Freiheit, in der die Befreiung des Seienden zu ihm selbst geschieht. Freiheit ist dieses Seinlassen.³⁵ Im Seinlassen geschieht die Ausgesetztheit des Menschen zum Seienden als solchen inmitten seiner – die Ex-sistenz. Freiheit als das entbergende Seinlassen ist ursprünglich ex-sistent.³⁶

Freiheit ist nicht das, was der gemeine Verstand als Freiheit kennt – das zuweilen auftauchende Belieben eines Tun- oder Nichttunkönnens. Freiheit ist auch nicht erst der Selbstanfang einer Reihe von Begebenheiten.³⁷

In der Freiheit als Seinlassen von Seiendem als solchen besteht das Geschehnis der Ex-sistenz. Sofern dieses Geschehnis geschieht, *ist*³⁸ – in der Weise solchen Geschehens – das, was wir das Da-sein nennen.³⁹ Das Dasein ist das Wesen des Menschen, zu welchem eigenen Wesen er sich befreit in der Freiheit des Seinlassens von Seiendem. Mit dieser Befreiung beginnt das Philosophieren⁴⁰. Mit diesem Geschehnis der Befreiung zum Seinlassen des Seienden als solchen beginnt gleichzeitig die *Geschichte*.⁴¹

Aber gerade wenn *dieser* Mensch in seinem *Wesen* frei ist, im Seinlassen des Seienden als exsistentes Dasein sich zu seiner Freiheit befreit, gerade dann und deshalb verfügt menschliches Belieben nicht über die Freiheit. Der Mensch besitzt die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern umgekehrt, die Freiheit als das ex-sistente entbergende Dasein besitzt den Menschen, so sehr, daß sie allein ihn zu seinem Wesen ermöglicht.⁴²

³⁵ Freiheit – der ex-sistente Hin- und Herschwing zwischen Lassen und Verhaltenheit.

³⁶ *Inständigkeit* des In d[er] W[ahrheit] seins – der *Ex-sistenz* und *Bodenständigkeit*.

³⁷ *Erg[e]bnis!*

³⁸ ist die an sich offenbare Auseinandergesetztheit von Seiendem zu Seiendem. Es *ist* die Offenheit in dem Erkannten [?].

³⁹ Seiendes erscheint. Es ist das »Ja«, im Bereich dessen Seiendes *als solches* sein kann. Es geschieht so das Sein und das Ja – das Da-sein. Es ist *ex-sistent*.

⁴⁰ und noch vor aller ausdrücklichen Philosophie.

⁴¹ → Philosophie und Geschichte haben denselben Weltaugenblick ihres Ursprungs und *gleichzeitig ist die Natur entdeckt* im ursprünglichen Sinne der *φύσις*.

⁴² dazu kommen läßt, ex-sistent zu Seiendem [zu sein], d. h. sich zu verhalten

Die so verstandene Freiheit – das entbergend ex-sistente Seinlassen von Seiendem als Seiendem – ist das dabei mit aufleuchtende Wesen der Wahrheit im Sinne der Entborgenheit. Damit ist zugleich gesagt: die so verstandene Wahrheit ist kein subjektive Vorkommnis im Menschen, sondern der Mensch ist in seinem Wesen ausgesetzt in die Offenbarkeit des Seienden als solchen. Weßhalb jetzt jedes menschliche Verhalten als solches offenbar und *seiner jeweiligen Grundzug nach* sich abstimmt auf ..., also wahr ist, gerade deshalb ist die Wahrheit keine Eigenschaft des nur so vorhandenen Menschen; denn das offenbarende Verhalten zu ... ist als solches nur möglich, wenn es schwingt in der ursprünglichen Verhaltenheit des entbergenden Seinlassens – in der Freiheit.

Der Mensch ex-sistiert heißt: er ist in der Wahrheit, der Offenbarkeit des Seienden; ex-sistierend muß⁴³ er⁴⁴ Seiendes als solches verbindlich sein lassen.⁴⁵ Und erst und nur deshalb kann er sich auf seinen kurzen Schleichwegen und kleinen Umwegen vor der Verbindlichkeit dieses und jenes bestimmten Seienden drücken. Er kann, weil er existierend in der Notwendigkeit des Seinlassens steht, jeweilig ein Seiendes je nicht das Seiende sein lassen, das es ist. Und erst deshalb kann der Mensch das Seiende verstellen, andere und sich darüber täuschen usw., d. h. in der gewöhnlichen Un-wahrheit sein.⁴⁶

Weil die Un-wahrheit zulasten des Menschen fällt, deshalb müssen sie weggelassen werden in der Frage nach dem *Wesen* der Wahrheit, die keine bloße Möglichkeit im Menschen, sondern die

und damit auch zu ihm selbst als Seienden. *Erst in dieser Freiheit* kann der Mensch sagen *»ich bin«*; ich, denn wir *sind* keiner früher wie die anderen, [wir sind], gleich ursprünglich als Selbstheit des Da-seins.

⁴³ [Pfeilstrich mit Rotstift von:] muß [zu (im nächsten Satz):] kann.

⁴⁴ [Andere Formulierung auf der rechten Blattseite:] Weil diese Wahrheit Freiheit selbst ist, deshalb kann der Mensch im Seinlassen

⁴⁵ Doch läßt er nicht oft und eigensinnig genug das Seiende nicht das Seiende sein, so er sich das Seiende verbirgt, nicht offenbar sein läßt, in der Unwahrheit Ja – und ist die Unwahrheit nur das Beiläufige ... [Pfeilstrich von hier zu unten (Anm. 48):] nachgeschleppte.

⁴⁶ [Randbemerkung zum gesamten Absatz:] nicht vorgreifen!

möglichkeit des Menschenwesens selbst ist. Daß die Frage nach der Unwahrheit aus der Frage nach dem Wesen der Wahrheit weggelassen wird, ist nicht nur die Meinung und Forderung des gemeinen Verstandes, sondern es ist auch zumeist die Gepflogenheit der Philosophie, wenn sie nach der Wahrheit fragt.⁴⁷ Das Wesen [der] Un-wahrheit – als das Gegenteilige – läßt sich ja leicht jederzeit *ergänzend* bestimmen.

Allein, wenn es Un-wahrheit gibt und demnach die Wahrheit zur Unwahrheit verkehrt werden kann, dann muß doch die Wahrheit in ihrem Wesen dergleichen ermöglichen. Ist die Un-wahrheit wirklich nur das beiläufige⁴⁸ Gegenteil zur Wahrheit oder ist die Un-wahrheit das *Unwesen*⁴⁹, das das Wesen der Wahrheit, diese also ihrem Wesen nach treibt?

Ist dem so und sind wir gesonnen, das *Wesen* der Wahrheit wesentlich werden zu lassen, wie können wir dann das Gegenteil einfach weglassen? Müssen wir das bislang Weggelassene nicht zurückholen, d. h. *dem Unwesen des Wesens Einlaß bieten*?

Offenbar! Der *Einlaß des Unwesens* ist für die Wesenserkenntnis keine nachträgliche, aber entbehrliche Zugabe, sondern er gehört zum innersten Bestand der Wesensermächtigung.⁵⁰

II.b)

Doch wie sollen wir das Un-wesen im Wesen der Wahrheit fassen? Worin besteht das eigentliche Wesen der Un-wahrheit? Sollen wir den ganzen Weg zurückgehen und nun entsprechend gleichlaufend [?] das Wesen der Unwahrheit erörtern, indem wir vom Gegenteil der anfänglichen These, also von einem wahr[haf]t fal-

⁴⁷ Wahrheit als Irrtumslosigkeit!

⁴⁸ und nun einmal nachgeschleppte, weil es von ungefähr eben auch noch vorhanden ist. *Oder*: – Und dann! Noch weglassen?

⁴⁹ darin das Wesen west und so allein seine Wesentlichkeit hat?

Steht es so um das Wesen der Wahrheit, dürfen wir dann die Unwahrheit einfach weglassen oder müssen wir nicht das Weglassen zurückholen ...

⁵⁰ Der zweite Schritt, den dritten [wir] uns hier versagen. [Vgl. oben S. 359 (Abschnitt I.c): »dritte Stufe der Wesenserkenntnis«.]

schen Satz ausgehen? Oder müssen wir jetzt nicht versuchen, wenn anders das Unwesen zum Wesen selbst gehört, innerhalb der bislang wahren Wesenserkenntnis auf das Unwesen zu stoßen? In der Tat. Denn wenn das gelingt, dann zeigt sich damit zugleich, daß das Unwesen alles andere ist als nur das außerhalb des Wesens sich formierende und ihm gleichgültige Unwesen.

Das Wesen der Wahrheit enthüllte sich als Freiheit. Diese [enthüllten]⁵¹ wir als das ex-sistente entbergende Seinlassen des Seienden als solchen. Das Seinlassen, darin jedes bestimmte Verhalten zum je so und so bestimmten Seienden schwingt, hat immer schon, und zwar im vorhinein, Seiendes als solches entborgen. Dies besagt freilich nicht, es sei ständig je gerade nur dieses oder jenes Seiende in diesem oder für jenes Verhalten offenbar. Vielmehr im entbergenden Seinlassen ist gerade immer schon, und zwar im vorhinein, das Seiende – wie wir sagen – *im Ganzen* offenbar.⁵² Aber diese Offenbarkeit des Seienden »im Ganzen« bleibt jedoch immer, weil sie vorgängig geschieht, unabhängig vom jeweiligen Ausmaß der Breite, der Richtung, der Reichweite und der Sicherheit der verschiedenartigen Offenbarkeit des gerade »bekannten« Seienden.⁵³ Diese im Seinlassen *vor* allem geschehende Offenbarkeit des Seienden »im Ganzen« deckt sich in keiner Weise mit der jeweils gerade feststellbaren Summe des offenbaren Seienden. Wo das Seiende wenig bekannt und wissenschaftlich unerkannt ist, kann diese Offenbarkeit des Seienden im Ganzen mächtiger sein als da, wo das Bekannte und jederzeit Kennbare unübersehlich geworden ist, wo die technische Beherrschbarkeit der Dinge sich grenzenlos gebärdet. Das Entbergen im Seinlassen greift durch alles Verhalten jeglichem Seienden vor und vor-greifend umgreift es das Seiende im Ganzen. Das Seinlassen hält das Verhalten in

⁵¹ [Das hier zunächst stehende Wort »kennen« ist durchgestrichen, aber die erforderliche Einfügung (Ersetzung) fehlt.]

⁵² Das Im Ganzen – als *das Eine* (das not tut) die *Einheit dieses* Einen (*diese* Einheit und das Wesen des Seins). — nicht dieses und jenes; nicht das eine und das andere.

⁵³ ist *nicht abhängig*.

diesem Umhalt des Im Ganzen.⁵⁴ Diese Gänge des vorgängig umhaltenden Im Ganzen geschieht im Entbergen. Das Seinlassen ist in sich ergänzend, d. h. dieses im Ganzen vor-bildend.⁵⁵ Wo die ex-sistente Freiheit *ist*, d. h. Dasein exsistiert, da geschieht diese Ergänzung. Das »Im Ganzen« des Seienden, obzwar ständig und im vorhinein da, läßt sich nun aber von dem mannigfaltig offenbaren Seienden her doch *nie* bestimmen. Das Im Ganzen waltet als das unbestimmte Unbestimmbare. Die Unbestimmbarkeit aber des unbestimmten Unbestimmbaren ist nicht nichts, sondern ist die Verborgenheit, die das Seiende als solches umwaltet. Ergänzend verbirgt das entbergende Seinlassen im Ganzen. Sofern mit der Freiheit des Daseins das entbergend ergänzende Seinlassen (die Wahrheit) geschieht, geschieht zugleich diese *Verborgenheit* des Seienden im Ganzen, d. h. die Un-entborgenheit, die Un-wahrheit im ursprünglichen Sinne.⁵⁶ Die Verborgenheit ist nicht etwa eine nachträgliche Folge der Entborgenheit in dem äußerlichen Sinne, daß eben mit der Entborgenheit von Seiendem nie alles Seiende zumal offenbar ist, sondern das Entbergen in sich – nämlich *als* Seinlassen des Seienden im Ganzen – verbirgt. Was dieses Verbergen verbirgt (Wie?), *verborgen hält*⁵⁷ und in sich birgt, ist die *Möglichkeit* des Geheimnisses überhaupt. Was sogar die Möglichkeit des Geheimnisses verwaltet, wie das in der Wahrheit als dem entbergenden Seinlassen geschieht, das ist zumal das tiefste Verborgenhalten. Die ursprüngliche Un-wahrheit im Sinne der jetzt nähergebrachten Un-entborgenheit ist das eigentliche Un-wesen

⁵⁴ dieses Im Ganzen – die *Welt*; vgl. 19 b [im vorliegenden Band S. 371].

| Hingehoben in dieses Im Ganzen – das das Dasein *ein/bezieht*.

55 konkret!

⁵⁶ So nur formal ausgedrückt, aus der Geschichte des Daseins her – inständig begreifen – ist es das *Unab-sehbare, Un-erwartete – Un-berechenbare* | das immer schon *Ältere!* Unentrinnbare [?]

⁴⁷ Diese Verborgenheit ist sogar älter, und nur in Bezug auf sie, weil sie das *erste* ist, kann die Entborgenheit dieses oder jenes Seienden sein.

Bewahrt die jeweilige *Möglichkeit des Unverborgenen*, und doch im Ganzen *Entborgen*, jedem Entborgenen das *Geheimnis* des Daseins selbst – nicht dieses oder jenes, sondern die Möglichkeit.

der Wahrheit. Es (Die⁵⁸) hat nichts von dem Minderwertigen und Verderblichen, als welches der gemeine Verstand in seiner Eitelkeit alles Unwesen glaubt nehmen zu müssen.⁵⁹

Ex-sistenz als die seinlassende Ausgesetztheit zum Seienden im Ganzen inmitten seiner heißt: In-der-eigentlichen-Unwahrheit-stehen, Umwaltetsein von der Verborgenheit. Das exsistente Entbergen – die Freiheit – ist in sich die Aufgeschlossenheit zum Geheimnis. Flüchtig zum Geheimnis – der *Zuflucht* des Herzens – ist das Seinlassen des Seienden wesenhaft das Suchen. Die Sucht des Seinlassens steht immer schon im Aufbruch – unterwegs zu – sucht als ein Sehnen. Das entbergend-verbergende Seinlassen des Seienden ist die helle Sucht nach dem Sein des Seienden im Ganzen – die Sorge.⁶⁰ Das eigentliche Suchen geht nicht nach dem nur Enthüllten, sondern gerade *umgekehrt nach dem Geheimnis*. Denn zur Enborgenheit des Seienden als solchen gehört die ursprüngliche Verborgenheit des Seienden im Ganzen. In der *Ergänzung* geschieht Verborgenheit; sie ist wirklich, d. h. zum Da-sein gehörig *ist* sie gerade *da*.

Gemeinhin geschieht das entbergende Seinlassen des Seienden so, daß der Mensch es in seinen Verhaltungen je bei dem einzelnen nächsterreichbaren offenbaren Seienden bewenden läßt.⁶¹ Er hält sich innerhalb der selbstverständlich vorgefundenen, d. h. als solche nicht einmal erkannten Offenbarkeit des Seienden. Dies um-

⁵⁸ [Darübergeschrieben.]

⁵⁹ Das Un-wesen im Wesen, nicht ein Mangel, sondern was zum reinen vollen Wesen gehört.

⁶⁰ Suchen | Fragen – Fraglichkeit – | Fragwürdigkeit | – *Not!*
»Der seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt.« Lao-Tse. [Lao-tse's Taò té king. Aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt, eingeleitet und commentirt von Victor von Strauss. Leipzig: Fleischer 1870 (Nachdruck: Leipzig: Verl. der Asia Major 1924), I. Buch, 28. Kap. (Rückkehr zur Einfachheit), S. 140; Neuausgabe (Bearbeitung und Einleitung von W. Y. Tonn): Zürich: Manesse Verlag 1959 (Handexemplar Heideggers), S. 93 (Übersetzung nach Strauss: »Wer seine Helle ...«).]

⁶¹ Es [das entbergende Seinlassen] sucht nicht eigentlich; zwar [ist] das Im Ganzen irgend[wie] bekannt, aber nur als etwas, was [es] unter dem vielen anderen Naheliegen[den] auch gibt und *zuweilen* sich meldet. Nicht, daß doch das [Im] G[anzen] ganz anders ist.

waltende Im Ganzen und die in ihm schwingende Verborgenheit werden von der Unmasse des drängenden Bekannten und kennbaren Dringlichen verstellt und niedergehalten. So es bewendenlassend bei der einmal geschehenen Offenbarkeit des Seienden als solchen, hat er schon vergessen, daß sie einmal einem ursprünglich freien Seinlassen des Seienden im Ganzen entsprang.

Diese Weltvergessenheit aber schließt in sich, daß der Mensch, sobald er in seinen Verhaltungen die Offenbarkeit des Seienden erweitert und verändert und sichert, hierzu die Anweisungen aus dem je gerade schon offenbaren Seienden sich geben läßt und nach nächsten Absichten und Bedürftigkeiten aufgreift. Weil er so immer nur das schon in diesem oder jenem offenbare Seiende und nur dieses maßgebend sein läßt für sein Verhalten, versieht er sich im eigentlichen Maß; er vermißt sich, sofern er sich des Im Ganzen, der Welt, als des ursprünglichen Maßes entschlägt. Der Mensch läßt sich keine Maße mehr geben, sondern nimmt sie an *seinem* Nächsten und nach seinen Maßen Handlichen. Dergestalt bleibt der Mensch nicht nur innerhalb und bei dem je gerade offenbaren Seienden stehen, sondern er versteift sich darauf als das Einzige und wirklich Wahre, er insistiert in dem doppelten Sinne des Vergessens und Sichvermessens.⁶²

Das Dasein ist ex-sistent – ausgesetzt zum Seienden im Ganzen inmitten seiner –, und weil exsistent ist es notwendig immer insistent.

Die vergessende Vermessenheit der Insistenz, die mit der Exsistenz des Daseins geschieht, läßt es zu, daß der Mensch, dessen Sein als In-der-Wahrheit-sein begriffen werden muß, sich immer wieder an der Welt, d. h. aber an der daseienden Verborgenheit, am Geheimnis versieht. Diese Verborgenheit aber ist die wesenhafte Un-Entborgenheit, d. h. die wesentliche Un-wahrheit.⁶³ Das

⁶² *Un-wahrheit – wird die Vergessenheit.*

⁶³ Sie macht sich *als Vergessen* geltend; das *Vergessen* in seiner Vergessenheit ist ja nicht nichts, sondern das Unheimlichste des *Wirkenden*. – Das *Vergessen* – *als Nichtwaltenlassen!*

Wie? Sie die *Un-wahrheit* wird damit un-eigentlich. Was ist geschehen!

eigentliche Un-wesen kann sich nicht im Wesen halten⁶⁴ und verfällt immerzu seiner Nichtigkeit. Die uneigentliche Un-wahrheit – der Irrtum – entsteht.

Was heißt das? Wir fragen nicht nach dem Entstehen einzelner Unwahrheiten, Täuschungen, Lügen, sondern die Frage geht nach dem Ursprung der Möglichkeit des Irrtums aus dem Wesen der Wahrheit. Der Mensch kann nur deshalb irren, in *die* Irre gehen, sofern das Dasein – als das Wesen des Menschen – schon in *der* Irre geht und steht, die *Irre* bildet.⁶⁵ Unter der Irre verstehen wir den mit der Existenz des Daseins geschehenden Spielraum, der als solcher Irrtum ermöglicht. Existierend ist das Dasein ausgesetzt in das Seiende im Ganzen. Im Verhalten aber stellt sich jeweils das darin offenbare Seiende vor dieses Im Ganzen, verstellt es. Zum Dasein gehört diese ständige Möglichkeit der Verstellung; das Dasein ist ex-sistent im Ganzen ständig insistent auf dieses oder jenes Nächste.

Die Irre besteht darin, daß die Offenbarkeit der Insistenz sich wesenhaft nie deckt mit der Offenbarkeit der Existenz, gleichwohl aber die eine auf die andere angewiesen ist. Geschähe mit der Existenz des Daseins nicht je schon diese Irre, dann gäbe es keine Irrgänge, z. B. die Täuschung. Damit ich einer Täuschung anheimfallen kann – etwa nachts im Walde gehend einen Baumstumpf für einen Wegelagerer halte –, dazu ist Vorbedingung, daß ich in der Welt des Überfallenwerdenkönnens mich bewege. Aus dieser offenbaren Welt her wird es erst möglich, daß der begegnende Baumstumpf als Wegelagerer sich zeigt. Die Täuschung besteht nicht darin, daß ich etwa den Baumstumpf unrichtig sehe, denn auch in der Täuschung ist mir das vielleicht verschwommene Aussehen des Begegnenden nicht anders gegeben, als wenn

⁶⁴ Es fällt heraus. Die Nichtigkeit wird uneigentlich; die uneigentliche Un-wahrheit entsteht: der Irrtum.

⁶⁵ Die Irre, in die der Mensch geht, ist keine neben den Sachen nur hergehende Grube, in die der Mensch zuweilen fällt; und das Irren ist [erst] recht nicht nur ein Fehler im Denken und Urteilen, sondern *Irrgang* – *Grundart des Seins*.

ich ohne Täuschung an dem betreffenden unbestimmten Ding vorbeigehe.

In seinem Verhalten ist der Mensch immer vor-greifend auf etwas, und zwar zumeist so, daß das, was er sich da vor-hält, wiederum aus dem Seienden geschöpft ist. Bei aller Weltvergessenheit bewegt sich der Mensch je in einer, wenngleich sich vermessenden, Vor-habe. In dieser sich haltend, kann er sich innerhalb des Seienden, im Verhalten zu diesem, irren in den mannigfaltigen Weisen des Irrrens – das Irren im Tun als Sichvertun, im Kennen und Erkennen als Verkennen, in Säumnis und Muße als Versäumnis und dergleichen.⁶⁶

Alles Verhalten bewegt sich als solches schon immer in der *Möglichkeit* dieses Sichversehens, d. h. in der *Irre*. Ursprung und Weisen der wesentlichen Irrgänge sollen hier nicht erörtert werden.⁶⁷ Genug, wenn sichtbar wird, daß die Irre nicht ist ein bloßes Subjektives⁶⁸, sondern daß sie mit dem Wesen des Menschen, dem Da-sein geschieht – sofern Dasein heißt, ausgesetzt zum Seienden im Ganzen je zu offenbarem Seienden sich verhalten – seinlassend das Seiende in der Wahrheit sein. Das Wesen der Wahrheit ist der Ursprung der eigentlichen und uneigentlichen Unwahrheit. Anders gewendet, das Wesen der Wahrheit ermächtigen wir erst in seinem vollen Wesen durch den Einlaß seines Unwesens.

In solcher Wesensermächtigung wird das Wesen der Wahrheit dergestalt wesentlich, daß wir erkennen:⁶⁹ das Unwesen, das das Wesen treibt, ist nicht das bloße vorkommende Gegenteil; zwischen Wesen und Unwesen besteht nicht eine gleichgültige »logische« Beziehung, sondern das Treiben des Wesens in seinem

⁶⁶ Sich verlaufen; Sich versteigen. Sich ver-messen.

⁶⁷ Die Weisen des Irrrens, der Irrung, Irrnis selbst.

⁶⁸ ? – das *falsch Urteilen*.

| das zur *Ver-irrung*.

⁶⁹ [Das Folgende noch nicht ausgewertet!]*

Vgl. über Stimmung und Weckung »der« Grundstimmung Wintersemester 29/30 [Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Gesamtausgabe Bd. 29/30), bes. § 16 ff.].

* [Eckige Klammern in der Handschrift.]

Unwesen ist der Umtrieb, darin das Dasein als existentes umgetrieben wird. Existierend *befindet sich* der Mensch in diesem Umtrieb des Wesens der Wahrheit. Dieses Wesen und somit auch das Unwesen fanden wir in der Freiheit. Darunter verstehen wir: das entbergende Seinlassen des Seienden im Ganzen. Dieses Seinlassen aber hält sich in der ständigen Möglichkeit des Verfallens zum Bewendenlassen bei diesem oder jenem Seienden innerhalb eines je herrschenden Verhaltens.

Das Seinlassen des Seienden im Ganzen aber ist kein gleichgültiger Ablauf von etwas, sondern jenes Geschehen, in dem Da-sein von Grund aus in Anspruch genommen ist.

Dieses verhaltene es Ankommen lassen auf das Seiende im Ganzen, ist das Erzittern des Daseins inmitten des Seienden als solchen. In diesem Erzittern entspringt das Schwingen der Schwingung, die zum Seinlassen selbst gehört, die es ist – die Schwingung des Daseins, die nur ihm eignet und die wir mit dem bezeichnen, was wir als Stimmung kennen.

Das Seinlassen stimmt und durchstimmt das Dasein. Zur Existenz gehört Gestimmtheit. Sofern der Mensch existiert, ist er in Stimmung. Was wir so zunächst und zumeist als Stimmung und Mißstimmung kennen, etwa das Aufgelegtsein zu etwas – bzw. das Nichtaufgelegtsein, das ist nur der an der Oberfläche aufgegriffene Widerschein der wesenhaften Gestimmtheit des Daseins.

Wenn aber das Wesen der Wahrheit und sein Umtrieb in der Freiheit gründet und diese als Seinlassen des Seienden im Ganzen stimmt und in Stimmung hält, dann wird das Wesen der Wahrheit erst dann voll ermächtigt sein in seinem Wesen, wenn wir dieses Stimmen wecken und lösen.⁷⁰ So ist die dritte Stufe des zweiten Stadiums, der Wesensermächtigung, das weckende Lösen der Stimmung – *der Stimmung* – welcher?

⁷⁰ Weil aber das Wesen der Wahrheit als Freiheit die Wahrheit des Wesens ist, Wesen aber das verstandene und ursprünglichst gelassene Wesen des Seins, gehört zu jeder Wesenserkenntnis dieses Wecken der Stimmung.

II.c)

Ist das beliebig – oder gehört zum Wesen der Wahrheit als Freiheit eine ausgezeichnete Grundstimmung? Wie sollen wir sie finden? Wenn wir bisher das Wesen der Wahrheit haben wesentlich sein lassen, dann muß in diesem Wesen die Grundstimmung bereits schwingen; bzw. wenn sie nicht schwingt, kann sie nur gebunden sein und es gilt, *sie zu lösen*.

Wir versuchen das auf einem Wege, der uns die *ganze* bisherige Erörterung des Wesens der Wahrheit wesentlich macht.

Wir begannen mit der Umgrenzung des gemeinen Wesens der Wahrheit und fanden: Wahrheit ist die Übereinstimmung der Aussage mit der Sache. Sodann zeigte sich: das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit. Die Freiheit begriffen wir als das entbergende Seinlassen des Seienden im Ganzen. Und zuletzt – dieses Seinlassen als solches stimmt, ist stimmend.

Und jetzt muß deutlich werden: nur weil die Freiheit als ursprüngliches Wesen der Wahrheit stimmend ist, das Dasein durchstimmt, nur deshalb *kann* die Wahrheit, ja muß sie Übereinstimmung und Sichabstimmen sein.

Allein, so wird man fragen, was hat Übereinstimmung der wahren Aussage mit der Sache zu tun mit der Stimmung? Ist es nicht vielmehr eine Grundeigenschaft der wahren Erkenntnis, daß sie einzig die Sache selbst sprechen läßt und deshalb gerade jegliche Stimmung fernhält? Ist die bloße Stimmung nicht oft gerade die Quelle der Irrmeinung und der Herd der Unsachlichkeit?⁷¹

Doch dieser Einwand kann uns nicht mehr stutzig machen, wenn wir bedenken, daß doch die Unwahrheit zum Wesen der Wahrheit gehört. Ergibt sich hieraus nicht die gegenteilige Folgerung, daß wenn die bloße Stimmung der Herd der Unwahrheit ist, die rechtverstandene Stimmung die Quelle der Wahrheit sein

⁷¹ | sine ira et studio | [Redewendung nach dem römischen Geschichtsschreiber Publius Cornelius Tacitus (um 55 – nach 116 n. Chr.), der zu Beginn des Proömioms seiner »Annalen« ankündigt, »sine ira et studio« zu berichten (Annales 1, 1)]

muß? Aber – es gilt jetzt nicht, Folgerungen gegeneinander zu halten, sondern so verstehen, ob und wie die zum Seinlassen von Seiendem gehörige Stimmung der Grund der inneren Möglichkeit der Wahrheit als Übereinstimmung ist.

Es kann nicht geleugnet werden: Unsere These: die Stimmung sei der Grund der Möglichkeit der Wahrheit als Übereinstimmung, ist für den gemeinen Verstand befremdlich, ja von vorn herein selbstverständlich unmöglich. Denn – was soll das heißen und wohin soll es führen, wenn wir die Wahrheit dem bloßen Gefühl anheimstellen? Die Befremdlichkeit der These ist offenbar nur darauf gegründet, daß der gemeine Verstand wie von allem so auch von der Stimmung einen gemeinen, d. h. hier gar keinen Begriff hat und haben kann. Daher wird es notwendig, dem gemeinen Verstand an seinem eigenen Gebaren zu zeigen, welche Bewandnis es mit der Stimmung hat, und zwar gerade mit Bezug auf die gemein verstandene Wahrheit, die Aussagewahrheit. Vergewenwärtigen wir uns etwa das Tun einer spezifisch wissenschaftlichen Beschäftigung mit einem Gegenstand. Dabei soll nur die Sache selbst zu Wort kommen, persönliche Ansichten und Wünsche, Wertungen und Stimmungen bleiben ausgeschaltet. Ist etwa die Sachlichkeit einer solchen üblichen Beschäftigung nicht getragen und geführt von einer Stimmung? Ist die persönliche Unbeteiligtheit am Objekt eben nicht gar die reine Gleichgültigkeit? Und wer möchte leugnen, daß diese Gleichgültigkeit eine Stimmung, ja sogar eine herrschende Grundstimmung sei, in der sich ein gutes Stück der üblichen Sachlichkeit von Beschäftigung bewegt. Denn diese Grundstimmung der Gleichgültigkeit schließt nicht aus, sondern legt sich zu die unausgesetzte Geschäftigkeit des Betriebes, die geräuschlose Hetze der Abwechslung des Beibringens des Vielerlei und der stets neuen Resultate.

Diese Gleichgültigkeit, die in vielerlei, aber zunächst unkenntlichen Gestalten umgeht, ist sie am Ende nicht eine Gestimmtheit des Seinlassens des Seienden?

Dieser Hinweis genüge, um der Irrmeinung zu begegnen, daß sachliche Verhalten sei stimmungsfrei. Wenn wir die Gleichgü-

tigkeit anführten, dann geschah das nicht, um zu behaupten, sie sei allein und immer die Stimmung der üblichen Beschäftigung. Wenn sie nicht die herrschende Stimmung ist, dann folgt aber hieraus erst recht nicht, daß das Verhalten in anderen Fällen stimmungsfrei sei.

Wir meinen auch nicht nur, daß die Stimmung das Verhalten begleite, sondern wie sich das an der Gleichgültigkeit zeigen läßt, das Seinlassen des Seienden stimmt. Nur als stimmend gestimmtes kann das Seinlassen als das geschehen, was es ist.

Aber selbst wenn wir dies zugeben, wird noch nicht ersichtlich, inwiefern die Übereinstimmung einer Aussage mit einer Sache als Übereinstimmung in der Stimmung gründen und gar nur der Widerschein einer solchen sein soll.⁷²

*Vom Wesen der Wahrheit.*¹

[Vorbemerkung (Marburg)²]

Die Aufgabe der Vorlesung ist durch den Obertitel »Philosophieren und Glauben« angegeben. Der Obertitel sagt, wovon gehandelt werden soll, von Philosophieren und Glauben, also nicht von der Philosophie und Theologie. Der Untertitel gibt an, wie die Aufgabe angefaßt wird. Wir sprechen nicht »über« das Philosophieren, nicht »über« den Glauben, nicht »über« das Verhältnis beider, – sondern: Wir philosophieren, indem wir nach dem Wesen der Wahrheit fragen. Aber ist damit das Glauben nicht schon ausgeschlossen? Allerdings, und doch handeln wir auch vom Glauben, und sogar vom Verhältnis zu ihm, – in dem wir davon schweigen: Der Titel sagt, daß das Glauben und das Verhältnis zu ihm für das Philosophieren das Verschwiegene bleiben soll. Das kann es nur wirklich bleiben, wenn wir zugleich etwas sagen, indem wir philosophieren von etwas Anderem.

*

Vom *Wesen* der Wahrheit soll gehandelt werden, von dem, was jede Wahrheit *als* Wahrheit zu einer solchen »macht«. In der Frage nach dem *Wesen* der Wahrheit *kümmern* wir uns *nicht* darum, ob die Wahrheit eine solche der praktischen Lebenserfahrung, oder der wirtschaftlichen Berechnung, oder der technischen Über-

¹ Vortrag gehalten in der akademisch literarischen Gesellschaft Freiburg i. B. 11. Dezember 1930. [Der Vortrag wurde (auf derselben Manuskriptgrundlage) bereits am 5. Dezember 1930 unter dem Titel »Philosophieren und Glauben (Das Wesen der Wahrheit)« vor der Evangelisch-theologischen Fachschaft in Marburg a.d. Lahn gehalten.]

² [Diese Vorbemerkung zum Ober- und Untertitel des in Marburg gehaltenen Vortrags (vgl. Anm. 1) ist nur in Form einer (maschinenschriftlichen) »Nachschrift auf Grund eines Stenogramms« erhalten und wurde aus dieser übernommen.]

legung oder der politischen Klugheit, oder der wissenschaftlichen Forschung oder der künstlerischen Gestaltung ist. *Absehend* von all dem fragen wir: *was ist Wahrheit überhaupt?*

Doch versteigen wir uns mit dieser Frage nicht in die haltlose Leere des Allgemeinen, in der einem der Atem ausgeht? Und bringt die Verstiegtheit solchen Fragens nicht die ganze Bodenlosigkeit der Philosophie an den Tag?

Muß *dagegen* ein wurzelhaftes, die Wirklichkeit ernstnehmen- des »Denken« nicht zuerst und zuletzt und ohne Umschweife fragen: welches ist die *wirkliche* Wahrheit, die *uns heute hilft*, in der Drangsal der Geschehnisse, die *uns heute hält* im Wirrwar der verworrenen Meinungen? Was soll angesichts dieser wirklichen Not die von *allem* Wirklichen absehende (»abstrakte«) Frage nach dem *Wesen* der Wahrheit? Ist die Wesensfrage nicht das Unwesentlichste und zugleich das Unverbindlichste, was überhaupt gefragt werden kann?

Niemand wird sich der einleuchtenden Sicherheit dieser Bedenken (gegen unser Vorhaben) entziehen. Keiner darf ihren drängenden Ernst leichtthin mißachten.

Wer spricht in diesen Bedenken? Und *wogegen* erhebt sich ihr Eifern für das Wirkliche? Es ist der gemeine Menschenverstand, der sich da auflehnt gegen die Philosophie.^a Damit kommt nur die Lage ans Licht, in die sich jedes Philosophieren ständig versetzt findet.

Der gemeine Menschenverstand hat seine eigene Notwendigkeit. Er behauptet sein Recht mit der ihm allein zustehenden Waffe. Das ist die Berufung auf die Selbstverständlichkeit seiner Ansprüche und Bedenken. Die Philosophie jedoch kann den gemeinen Menschenverstand *nie unmittelbar* widerlegen, weil er für ihre Sprache taub ist; sie *darf* ihn *nicht einmal* unmittelbar wider-

^a den Begriff, die Macht des Begreifens. [Die mit einfachen Kleinbuchstaben (a, b, c ...) gekennzeichneten Anmerkungen beinhalten Heideggers »Umarbeitung 1932« am »Manuskript«, d. h. in erster Linie Randbemerkungen und Ergänzungen zum vorliegenden Text für den im Sommer 1932 in Dresden gehaltenen Vortrag. Zu den im weiteren Text hochgestellten doppelten Kleinbuchstaben (aa, bb, cc ...) vgl. Beilage Nr. 2, S. 403.]

legen *wollen*, weil der gemeine Verstand blind ist für das Wesen der Philosophie.^b Der gemeine Verstand – wer ist das? Wir selbst – auch und gerade die Philosophierenden, *wir selbst*, die wir jetzt an die Frage nach dem Wesen der Wahrheit hingeraten sind wie an beliebige andere Fragen, die wir so zu stellen pflegen, die nach dem Wetter, nach den Börsenkursen und dergleichen.

Die wirkliche Wahrheit soll gesagt werden. Man verlangt die Antwort auf die Frage: *wo* wir heute stehen, und noch mehr: wir wollen die wirkliche Wahrheit wissen: wie es heute mit uns steht. Die *wirkliche* Wahrheit! – Also doch *überhaupt Wahrheit*! Bei dem eifrigen Rufen nach der *wirklichen Wahrheit* wird man dann schon wissen, was man da mit Wahrheit überhaupt meint. Oder weiß man das nur so »gefühlsmäßig«, nur so im allgemeinen, nur so ungefähr, d. h. im Grund doch nicht und eigentlich gar nicht?

I.a) Was versteht man denn so gemeinhin und
von altersher unter Wahrheit?

Wahrheit umfaßt das, was ein Wahres zu einem Wahren macht. Und was ist ein Wahres? Wir sagen z. B.: es ist eine wahre Freude, mit diesem Menschen zusammenzuarbeiten oder das und das zu beobachten. Wir meinen: es ist eine reine, *wirkliche* Freude. Das Wahre ist das Wirkliche. Demgemäß sprechen wir vom »wahren Gold« im Unterschied zum »falschen«. Das falsche Gold ist nicht wirklich das, als was es erscheint. Es ist nur Schein, das Unwirkliche als Gegenteil des Wirklichen, des Wahren. Aber Scheingold ist doch *auch* etwas Wirkliches. Demgemäß sagen wir deutlicher: das wirkliche (echte) Gold ist jenes, das im Unterschied zu dem umlaufenden, also gleichfalls wirklichen »falschen« in Wahrheit Gold ist. Was heißt nun »in Wahrheit«? Wahres Gold ist jenes Wirkliche, das in seiner Wirklichkeit in Einstimmung steht mit

^b [Umarbeitung 1932:] des vorgreifenden und [...] Fragens.

^{*} [Ein Wort unleserlich.]

dem, was wir mit Gold »eigentlich« im voraus meinen (Idee). Umgekehrt sagen wir, wo wir etwa falsches Gold vermuten: hier *stimmt* etwas nicht. Was dagegen so ist, wie es sich gehört, vor dem bemerken wir: *es stimmt. Die Sache stimmt.*

»Wahr« nennen wir jedoch nicht nur eine Freude, Gold und all dergleichen Wirkliches, sondern wahr *bzw. falsch* nennen wir *auch und vor allem* unsere Aussagen, Sätze, Erkenntnisse. Eine Aussage ist wahr, wenn das, was *sie* meint und sagt, *übereinstimmt* mit der Sache, worüber sie aussagt. Auch hier sagen wir: *es stimmt*. Jetzt aber stimmt nicht die Sache, sondern (die Aussage) der Satz.

Das Wahre, sei es eine wahre Sache oder ein wahrer Satz, ist das, *was stimmt*, das *Stimmende*, Wahrsein, Wahrheit bedeute *Stimmen*. Und zwar in der gedoppelten Weise einmal des Einstimmens einer Sache mit dem als gehörig Vorgemeinten und so dann des Übereinstimmens des Gemeinten mit der Sache.³ Diese *Doppelcharakter des Stimmens* kommt in der überlieferten Definition der Wahrheit zum Ausdruck: *veritas est adaequatio rei et intellectus*.^{4, aa}

Die Wahrheit hat zum Gegenteil die Unwahrheit. Die Unwahrheit der *Sache* ist der *Schein*, die Unwahrheit der *Aussage* (des *Satzes*) die Falschheit. Beidemale läßt sich die Unwahrheit als *Nicht-Einstimmung*, *Nicht-übereinstimmung* fassen. Sie ist eben das Gegenteil. Dieses Gegenteilige kann jetzt, wo es sich uns um die Angabe des *Wesens* der Wahrheit handelt, offenbar weggelassen werden. *Wahrheit* ist also das *gedoppelte* Stimmen von Sache und Gemeintem in ihrer jeweiligen Beziehung aufeinander.

Damit ist der *erste* Schritt der Wesenserkenntnis getan – das was man gemeinhin unter Wahrheit versteht, ist angegeben. Doch

³ [Nach der »Nachschrift auf Grund eines Stenogramms« des Marburger Vortrags vom 5. Dezember 1930 lautet diese Stelle (ausführlicher bzw. genauer): »... Übereinstimmen[s] eines Satzes und des im Satz Gemeinten mit der Sache.« [Vgl. auch oben (S. 349) den Text nach der »Ersten Ausarbeitung« (Bremer Vortrag vom 8. Oktober 1930).]

⁴ [Vgl. Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de veritate, quaestio I, art. 1 ferner ders., Summa contra Gentiles, lib. I, cap. 59; ders., Summa Theologiae, pars I quaestio 16, art. 1.]

diese Angabe des gemeinen Wesens gibt uns nicht den Wesensbegriff. Sie verschafft uns sowenig die Antwort auf die Wesensfrage, daß mit ihr nicht nur nicht das Ende der Antwort, sondern nicht einmal der Anfang der Frage gewonnen ist.

Allein, wie sollen wir über das gemeine Wesen der Wahrheit hinausfragen und es in Frage stellen? Dazu muß es selbst Anlaß geben.

I.b)

Das gewöhnliche Wissen um das Wesen der Wahrheit kennt das Wahrsein in der angeführten Doppeldeutigkeit des Stimmens von Sachen und Aussagen. Wo es nun aber schon innerhalb der gemeinen Wesensangabe zu einer *ausdrücklichen* Besinnung auf das Wesen der Wahrheit kommt, zielt das Fragen auf das Stimmen der *Aussage*. Warum die Aussagewahrheit, Wahrheit als Charakter des λόγος, von altersher einen Vorrang hat, so sehr, daß von hier aus das ganze Wahrheitsproblem aufgerollt wird,^c das können wir hier nicht erörtern. Wir versuchen aber doch, in der *überlieferten* Fragerichtung fortzugehen und fragen:^d Was heißt das: *Übereinstimmung* einer Aussage mit der Sache und worin hat solches Übereinstimmen seinen inneren Halt?

Von »Übereinstimmung« sprechen wir in verschiedener Bedeutung. Wir sagen z. B. angesichts zweier auf dem Tisch vorhandener Fünfmarkstücke: sie stimmen miteinander überein. Beide Dinge kommen überein in Einem: in ihrem Aussehen. Dieses haben sie gemeinsam; deshalb sind sie in *dieser* Hinsicht gleich.

^c [Umarbeitung 1932:] Darin aber auch seine Begrenzung findet.

^d [Umarbeitung 1932 (auch in der Maschinenabschrift 1934 übernommen):] Die Sache stimmt; die Aussage stimmt – ist wahr. Will man nun gründlicher wissen, wie *dieses Stimmen* zu verstehen sei, dann untersucht man es nicht so sehr als Stimmen der *Sache*, sondern als Stimmen der *Aussage*, als deren Übereinstimmung mit der Sache. Wahrheit ist *nach alter Überlieferung* zuerst und eigentlich Aussagewahrheit. Auch wir wollen jetzt in diese überlieferte Fragerichtung einschwenken. Wir fragen:

Fernersprechen wir von Übereinstimmung, wenn wir z. B. über eines der vorhandenen Fünfmarkstücke die wahre Aussage machen: »Dieses Geldstück ist rund.« *Die Aussage stimmt überein mit dem Ding.* Jetzt sind die »Übereinstimmenden« nicht: Fünfmarkstück und Fünfmarkstück, sondern Aussage und Fünfmarkstück.^{bb} Wie soll hier eine Übereinstimmung bestehen, wo die Bezogenen doch handgreiflich im Aussehen ganz und gar verschieden sind? Das Geldstück ist aus Metall; die Aussage ist kein stoffliches Ding. Das Geldstück ist rund; die Aussage hat überhaupt keine räumliche Gestalt. Mit dem Geldstück kann ich etwas kaufen; die Aussage darüber ist kein Zahlungsmittel usw. Aber trotz all dieser Ungleichheit stimmt die genannte Aussage überein mit dem Geldstück. Und dieses Übereinstimmen soll eine *adaequatio* – Angleichung sein. Wie soll das völlig Ungleiche, die Aussage, an das Geldstück sich angleichen? Sie müßte sich ja ganz und gar selbst aufgeben, und das kann sie doch wieder nicht, wenn sie *als* wahre Aussage mit dem Geldstück übereinstimmen soll. In der Angleichung muß die Aussage gerade bleiben, ja sogar erst eigentlich werden, was sie ist. Was ist sie denn,^c zumal wenn sie *so ganz verschieden* ist vom Ding? Die Aussage ist solches, *was in sich*, in dem, *was sie ist*, *sich bezieht auf* ... das Fünfmarkstück z. B., indem sie dieses »meint«. Das eine Fünfmarkstück dagegen meint *nicht und nie* das andere; die beiden Fünfmarkstücke sind nicht einmal *gleichgültig gegeneinander*, denn um das zu sein müßten sie sich *gegenseitig* meinen. Fünfmarkstück sein heißt nicht ein anderes Fünfmarkstück oder sonst etwas meinen; da gegen heißt *Aussage sein* – in sich – ein Ausgesagtes und darin Bestimmtes meinen. Aussagen ist *Aussagen über* ... Das Aussagen *über* etwas ist ein *Verhalten zu* etwas.^e Und die Angleichung der Aussage an das Ding ist ein Sichangleichen im Verhalten. Das bedeutet: *als* Verhalten zu ... sich so zu verhalten, wie das, wozu das Verhalten sich verhält, es von ihm als diesem Verhalten verlangt

^c [Umarbeitung 1932:] Verhalten immer und nur Verhalten *des Menschen*.

^e Sagen von ...

Dieses So-Wie, das Stimmen, ist der innere Auftrag, unter dem die Aussage steht. Diesen Auftrag bringt das Aussagen mit sich; es, das Aussagen als solches, hat ihn doch *nicht selbst* sich gegeben, sondern er ist dem Aussagen *mitgegeben, sofern es ein Verhalten ist*.

Die *Mitgift jedes* Verhaltens als solchen enthält den inneren Auftrag zum *Sicheinspielen auf das, wozu* das Verhalten sich verhält und *wie* es sich dazu verhält.^f

Das Sicheinspielen des Verhaltens ist dabei ein Sichöffnen für das, wozu es sich verhält (und damit in eins ein Offensein zu ihm, dem Verhalten selbst). Wir sagen daher: *jedes Verhalten offenbart*. Gleichwohl ist *nicht jedes* Verhalten ein Offenbarmachen im Sinne des erkennenden Bestimmens. Was z. B. handwerkliche Arbeit herstellt, wird *eigens nur* offenbar im Nach- und Mitvollzug der Arbeit selbst. *Dieses* arbeitende Verhalten – die *Werkstatt* – und *sein* Offenbaren ist nie zu ersetzen durch eine noch so reiche bloße Kenntnissnahme des vorhandenen fertigen Werkes. Entsprechend kommen wir z. B. im persönlichen Einsatz für einen Menschen diesem nahe, ohne daß wir im geringsten seine Seelenzustände und deren Hintergründe belauern oder über seine moralischen Eigenschaften Erkundigungen einziehen. Das Sicheinsetzen für ihn – als Verhalten – ist offenbarend^g. Das Verhalten ist offenbarendes Sicheinspielen auf ... Und nur weil das Aussagen *auch* ein *Verhalten* ist, *deshalb* kann es in seiner Weise mit dem, worauf es sich aussagend bezieht und *wie* es sich darauf bezieht, übereinstimmen. Das Wahrsein als *offenbarendes Sichabstimmen* auf ... eignet nicht der Aussage *als* Aussage, sondern ihr *als Verhalten*.

Damit ist nun zwar die ausschließliche Zuweisung der Wahrheit an die Aussage (das Urteil) als einseitig und äußerlich erkannt. Das Wahrsein als Stimmen erstreckt sich durch alles Verhalten des Menschen.^g ^{dd} Aber mit dieser Einsicht in die Weite des Wahrseins stellt sich nun auch erst die Fragwürdigkeit desselben ein.

^f [Umarbeitung 1932:] Gemäß der Weisung des Verhaltens, entsprechend seiner Weise; ob ein Sagen – oder Herstellen – ob ein Leiden – oder sich freuen über.

^g [Umarbeitung 1932:] Es wird *nicht* umgekehrt von der Aussage, wo es vermeintlich allein heimisch sein soll, auf anderes Verhalten übertragen.

Denn – so müssen wir fragen – wer oder was gibt jedem Verhalten als solchem den inneren Auftrag mit, sich einzuspielen?^{ee} Wie kann das Verhalten dergleichen übernehmen?

Das Sichabstimmen des Verhaltens auf das, wozu es sich verhält, ist nur so möglich, daß das Verhalten von dem her, wozu es sich verhalten soll, sich je ein *Maß* und eine *Regel* geben läßt. Wie kann diese Maß-gabe ins Spiel treten? Muß das Verhalten nicht schon im vorhinein das, wozu es sich verhält, *maßgebend* sein lassen? Gewiß!^h Das Verhalten muß vor sich selbst einen Vor-sprung haben; (es muß) in sich vorspringen zu dem, wozu es sich verhalten soll, und (muß) dabei sich dieses als ein Bindendes *vor*-halten. In diesem *Vorsprung* läßt es das, was es sich vorhält, in der Verbindlichkeit eines Bindenden auf sich selbst zurückspringen. Was dann je im einzelnen Verhalten begegnet, braucht dabei aber nicht als theoretisch gemeinter Gegen-stand offenbar zu werden.

Durch das Sichvorhalten von Verbindlichkeit wird das maß-nehmende Sicheinspielen des Verhaltens ermöglicht.^{ff} Zugleich ergab sich: jedes Verhalten *offenbart*. Das Offenbaren und das Verbindlichseinlassen gehören in gleicher Weise zu jedem Verhalten.^{gg} Gründet das Offenbaren im Verbindlichseinlassen oder umgekehrt, dieses in jenem? Augenscheinlich gilt das letztere, denn das Verhalten muß allererst etwas ihm Offenbares vor sich haben, um an diesem ein *Maß* zu nehmen. Gehört dann nicht das Offenbaren in *erster* Linie zu dem, was das Übereinstimmen des Verhaltens ermöglicht? Doch andererseits: wie soll ein maßnehmendes Sichabstimmen *auf* etwas geschehen, wenn dieses Etwas nicht den Charakter des *Maßes* – *Maßgebenden zeigt*? Wie steht dieses beides zueinander: das Offenbaren und das Verbindlichseinlassen? Solange über das Verhältnis beider keine Klarheit erzielt ist, liegt auch das Wesen der Übereinstimmung des Verhaltens im Dunkel.

Und doch bleibt das *Eine* bestehen: die innere Ermöglichung von dergleichen wie dem Sicheinspielen des Verhaltens auf etwas

^h [Umarbeitung 1932:] In der 'Tat!

liegt *mit* darin, daß es sich schon immer Verbindlichkeit vor- und dabei entgegenhält.

Die innere Möglichkeit der Übereinstimmung – der Wahrheit – besteht im Sichverhalten von Verbindlichkeit. Die innere Möglichkeit von etwas – *possibilitas* – gilt der Philosophie seit langem und mit guten Gründen als die *essentia*, das Wesen einer Sache.

Über den ersten Schritt, die Angabe des Wesens der Wahrheit als Übereinstimmung hinaus, ist jetzt ein zweiter vollzogen: die *Erhellung* der inneren Möglichkeit der Übereinstimmung: *Sichverhalten von Verbindlichkeit*.^{hh} Haben wir uns damit des Wesens der Wahrheit bemächtigt? Ist alles ergriffen in dem, was jetzt in diesen zwei Schritten als Wesen der Wahrheit zum Vorschein kommt?

I.c)

Sehen wir zu, d. h. brechen wir das Fragen nach dem Wesen nicht einfach ab. Was geschieht in dem, was wir als die innere Möglichkeit der Wahrheit faßten? – Sichverhalten von Verbindlichkeit! Was ist in diesem vorgängigen Zugestehen von Bindung bereits geschehen?ⁱⁱ Das Sichverhalten von Verbindlichkeit muß sich schon freigegeben haben für Bindung. Sichfreigeben für Etwas, darin schwingt bereits ein Freisein zu ... Etwas. Auf dem Grunde von Freiheit geschieht also der Vorsprung, darin sich jegliches Verhalten sein Maß geben läßt. Der *Grund* der inneren Möglichkeit der Übereinstimmung, d. h. des *gemeinen* Wesens der Wahrheit, ist *die Freiheit*. Erst mit diesem *dritten* Schritt der Wesenserkenntnis, der Ergründung des Grundes der inneren Möglichkeit des *gemeinen* Wesens, sind wir dem Wesen der Wahrheit auf den Grund gekommen: *das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit*.

Doch wenn wir schon so unentwegt im Weiterfragen sind, warum jetzt nicht gleich fragen: was ist die Freiheit? Wer will festsetzen, wo diese Jagd nach Möglichkeiten, nach dem Grunde von Möglichkeiten und nach Möglichkeiten des Grundes endlich anhalten soll? Ist solches Fragen nur ein beliebiger Trick? Oder

hat dieses schrittweise Fragen nach dem Wesen sein *Gesetz*? Sind diese Schrittgesetze in der Notwendigkeit der Wesensfrage verankert? Ist das Fragen nach dem Wesen etwas Beliebiges?

Wie immer und wann immer wir all dieses beantworten, es gilt die ganze Befremdlichkeit dieser These (der gewonnenen Wesenserkenntnis) auszuhalten: *das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit*.

Gemeinhin stoßen wir und stößt die Philosophie auf die *Freiheit* im Bereich des *Willens*, und zwar des moralisch-praktischen Handelns. Jetzt soll auch die Wahrheit, die man zuerst und vorwiegend dem *theoretischen* Verhalten, dem aussagenden Erkennen vorbehält, gar ihr Wesen in der Freiheit haben. Allerdings! Was die Logik von altersher als Wahrheit des Satzes und der Erkenntnis (λόγος) zu erklären versuchte, ist in seiner Wesensverfassung Freiheit. In jedem noch so gleichgültigen und leeren Satz herrscht als dessen Wesen die Freiheit. Aber ist das nicht am Ende selbst verständlich?

Um eine Handlung und somit auch die Handlung des theoretischen Aussagens einer Wahrheit oder gar die Handlung des *Zustimmens bzw. Nichtzustimmens zu einer Wahrheit* vollziehen zu können, muß der Handelnde allerdings frei sein! Allein, wir sagen nicht nur, zum *Vollzug* der Mitteilung und Aufnahme von Wahrheiten gehöre ein freies Handeln, sondern die These lautet: die Freiheit ist das *Wesen der Wahrheit selbst, ihre Wesensverfassung*. Ist das selbstverständlich, oder nicht vielmehr so befremdlich, daß wir diese These kurzerhand¹⁾ zurückweisen?

Das Wesen der Wahrheit in die Freiheit setzen, heißt das nicht die Wahrheit der Freiheit des Menschen überlassen? Kann die Wahrheit gründlicher untergraben werden als dadurch, daß man sie der Willkür des Menschen preisgibt? Was dem »gesunden« Verstand sich schon während der ganzen bisherigen Erörterung ständig aufdrängen mußte, kommt jetzt klar an den Tag: die Wahrheit wird hier zu einer Eigenschaft des *menschlichen* »Subjekts« herabgezogen. Der Mensch in seinem Belieben ist das Maß aller Dinge.

Daß der Mensch der Herd der Falschheit, der Verstellung, der Lüge, der Täuschung, des Irrtums, kurz aller Arten von Unwahrheit ist, wer möchte das leugnen? Die Unwahrheit aber als das Gegenteilige zur Wahrheit müssen wir doch fernhalten, wenn wir das reine Wesen der Wahrheit fassen wollen. Wie kann dann aber das Wesen der Wahrheit auf die Freiheit des Menschen zurückgeführt werden?

Gegen unsere These erhebt sich so die schärfste Gegenwehr. Und dieser Widerstand des gesunden Verstandes darf sogar auf den *Beistand der Philosophie* (selbst) rechnen. Denn dieser gilt die Wahrheit als das Unvergängliche, das Ewige. Kann dergleichen aber auf (!) die Flüchtigkeit und Zerbrechlichkeit des Menschen gebaut sein?

Diese Bedenken dürfen wir keineswegs in den Wind schlagen, aber auch nicht unterlassen zu fragen, ob diese Gegenwehr überhaupt das verstanden hat, wogegen sie sich wehrt, oder ob nicht vielmehr das Anrennen gegen die These (die Notwehr gerade) alles verkehrt.

Das Wesen der Wahrheit – so lautet die These – ist die Freiheit. Die Freiheit aber – ist sie eine Eigenschaft des Menschen? Das wurde in unserer These nicht behauptet. Aber es wurde auch nicht gesagt und nicht gefragt, was die Freiheit sei. Woher nehmen wir die Antwort? Die These bleibt fragwürdig und ausgesetzt den Einwänden des gemeinen Verstandes. Also gilt es, das behauptete Wesen der Wahrheit zu retten gegen die Bedenken des gemeinen Verstandes.

Aber weil der gemeine Verstand *wir selbst* sind, ist die Rettung des Wesens gegen ihn keine *nachträgliche* Sicherung der Wesenserkenntnis, sondern mit der Inangriffnahme der Rettung des Wesens kommt die Wesenserkenntnis erst in ihr entscheidendes Stadium. Die bisher vollzogenen Schritte verschafften uns nur die Wesensbemächtigung. Jetzt gilt es, das Wesen der Wahrheit wesentlich werden zu lassen in seinem vollen Wesen. Wir treten in das zweite, *entscheidende* Stadium der Wesenserkenntnis, in

das der *Wesensermächtigung*⁶. Und der erste Schritt des zweiten Stadiums der Wesenserkenntnis, der Wesensermächtigung, ist die Rettung des Wesens in seiner Wesentlichkeit. (Die These: das Wesen der Wahrheit ist die *Freiheit*.)

II.a)

Zugegeben, Wahrheit und Freiheit seien Eigenschaften des Menschen, woher nimmt man bei solcher Behauptung den Begriff vom Menschen? Ist der Mensch nur dieses launische, eigennützig vernunftbegabte Ding, bei dem die Wahrheit schlecht genug aufgehoben ist? Oder welchen Begriff vom Menschen setzt man an, wenn man so eifrig und überzeugend die Rückführung des Wesens der Wahrheit auf die Freiheit des Menschen verdächtigt? Muß zur Begründung des Verdachts nicht erst eine dem Fragebereich genügende Umgrenzung des Wesens des Menschen beigebracht sein? Allerdings! Doch wie dürfen wir dem gemeinen Verstand vorwerfen, *er* habe die Vorfrage nach dem Wesen des Menschen versäumt, wo *wir selbst* es *unterlassen*, zu sagen und fragen, was die Freiheit sei?

Haben wir das *wirklich* unterlassen? Es scheint so. Und doch hat die bisherige Erörterung des Wesens der Wahrheit gerade die ses geleistet, daß sie uns instand setzt, philosophierend nach dem Menschen, d. h. nach seinem Wesen zu fragen. Noch mehr – die entscheidende Antwort auf diese Frage ist schon gefallen. Unser allzugesunder (gemeiner) Verstand hat sie nur vorschnell mißverstanden. Wahrheit und Freiheit sind nicht *Eigenschaften* des Menschen. Der Mensch ist nicht Träger und Besitzer von Freiheit und Wahrheit, sondern alles ist umgekehrt. Inwiefern?

Es ergab sich: das übereinstimmende Verhalten zu Etwas wird ermöglicht durch das Verbindlichsein-lassen. Was läßt denn das einzelne Verhalten jeweils und je in seiner Weise verbindlich sein:

⁶ [Silbe »er« in der Handschrift doppelt unterstrichen.]

Das *Seiende*, zu dem es sich verhält. Das Seiende muß doch aber, um von ihm her das Verhalten binden zu können, allererst als Seiendes offenbar sein. Das *Offenbaren* von Seiendem geht sonach im Verhalten dem *Verbindlichseinlassen* voran. *Erneut* stehen wir bei der Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Charaktere innerhalb des Wesens des Verhaltens.

Allein, was heißt es, das Verhalten muß zuvor das Seiende als Seiendes offenbaren?^{kk} Nichts Geringeres als: das Verhalten muß im vorhinein schon das Seiende je *das* Seiende *seinlassen*, *das* es ist und *wie* es ist. Seiendes könnte nie als Seiendes – ob gegenständlich oder nicht – offenbar werden, wenn das Verhalten *zu* ihm nicht schon im voraus sich hielte in einem *Seinlassen* von Seiendem (im Vorsprung gehalten wäre *an* das vorgängige *Seinlassen* von *Seiendem*).

Gewöhnlich sprechen wir vom »Seinlassen«, wenn wir z. B. von einem geplanten Unternehmen Abstand nehmen; »wir lassen etwas sein«: wir rühren nicht daran, machen uns daran nicht weiter zu schaffen, geben es auf. Das Seinlassen hat dabei eine negative Bedeutung, die des Absehens von, des Verzichtens auf, die unmerklich übergeht in die des Sichzurückhaltens.

In unserem Zusammenhang nehmen wir jedoch das Seinlassen weiter und zugleich ursprünglicher. Wir verstehen darunter das Seinlassen von Seiendem als einem Seienden; Seinlassen *auch* und gerade da, wo wir *nicht* so sehr von etwas uns *abkehren*, sondern wo wir gerade uns *daran* kehren, wo wir es gerade *Macht* und *Maß über* uns *gewinnen* und entfalten lassen, wo wir Seiendes *als* das, was es sein will und soll, behüten, pflegen und retten.

Dieses ursprüngliche Seinlassen von Seiendem als einem solchen verleiht im vorhinein jeglichem Verhalten *Spielraum* und Halt. Im Seinlassen geschieht es, daß dergleichen wie Seiendes überhaupt unverborgen, d. h. entborgen ist. Das Unverborgene nennt die abendländische Philosophie schon in ihren entscheidenden Anfängen τὰ ἀληθέα (vgl. Heraklitfr[agmente]). Wir pflegen das griechische ἀλήθεια (Unverborgenheit, Entborgenheit des Seienden) zu »übersetzen« mit Wahrheit. Jetzt sehen wir aus der inne-

ren Entfaltung des Wesens der Übereinstimmung: was wir gedankenlos »Wahrheit« nennen, ist die Entborgenheit des Seienden als eines solchen. Sie geschieht im Seinlassen. Dieses ist von sich aus entbergend – das *Offenbaren*. Und indem das Seinlassen Seiendes als Seiendes entbirgt (offenbart), läßt es auch schon *verbindlich sein*, nämlich Seiendes in seinem Sein.ⁱ Die beiden mehrfach genannten Charaktere – das Offenbaren und das Verbindlichseinlassen –, die sich bisher innerhalb der Verfassung des Verhaltens den Rang streitig machten, sind überhaupt nicht zwei, sondern ein und dasselbe. *Seinlassen* – als Entbergen von Seiendem – ist als dieses: Vorhalten von Verbindlichkeit: des Seienden *in seinem Sein*.

Das Seinlassen aber ist nicht jenes »lässige« Hingehenlassen, sondern jenes Lassen, das es überhaupt ankommen läßt darauf, daß Seiendes als solches ist, und daß nicht nichts ist. Das Seinlassen wagt ein Erstes und Letztes. Es wagt nicht dieses und wagt nicht jenes, sondern das Seinlassen wagt es, inmitten des Seienden, aus ihm heraus, gegen es als ein solches aufzustehen. Dieser Aufstand gegen das Seiende geht nicht auf eine Beseitigung oder Herabsetzung. Der Aufstand ist nicht Auflehnung, sondern: das Sicherheben gegen das Seiende als solches *hält gerade an sich*, um in der Verhaltenheit solchen Ansichhaltens das Seiende sein zu lassen – was denn? Das Seiende, *das es je ist und wie es ist*.

Diese Verhaltenheit aber zieht sich so wenig untätig auf sich selbst zurück, daß sie gerade allen Dingen zuvorkommt. Zuvorkommend setzt sich das Seinlassen dem Seienden aus. Dieses Seinlassen als das verhalten entbergende Sichaussetzen in das Ganze ist die *Freiheit*, in der die Befreiung des Seienden zu ihm selbst, zu seiner Macht und seiner *Maßgabe* geschieht. Die in dieser Freiheit geschehende Ausgesetztheit des Menschen zum Seienden als

ⁱ [Umarbeitung 1932:] Und wiederum, nur weil Seiendes in *seinem Sein* verbindlich wird, kommt das Seiende *als* Seiendes zum Vorschein. _____

^j [Umarbeitung 1932:] Das Daß (Daßheit, ὅτι) und das Ankommen-lassen auf; vgl. Manuskript Zerklüftung [des Seins]. [In: Martin Heidegger, Zum Ereignis-Denken. Hg. von Peter Trawny. Gesamtausgabe Bd. 73.1. Frankfurt a. M.: Klostermann 2013, S. 3–16, bes. S. 11 (Abschnitte Nr. 17 und Nr. 18).]

solchen inmitten seiner ist die Ex-sistenz. Die Freiheit – als das charakterisierte Seinlassen – ist ursprünglich ex-sistent.

Freiheit ist nicht das, was der gemeine Verstand unter diesem Namen *umlaufen* läßt, das zuweilen auftauchende Belieben des Ausschlagenkönnens nach dieser oder jener Seite im Wählen, nicht die Un-gebundenheit des Tuns oder Nichttunkönnens. (Freiheit ist aber auch nicht erst der Selbstanfang einer Reihe von Begebenheiten.)

In der Freiheit als Seinlassen von Seiendem als solchem besteht das Geschehnis der Existenz. Sofern dieses Geschehnis geschieht, ist in der Weise solchen Geschehens die in sich offenbare Auseinandergesetztheit von Seiendem zu Seiendem als solchem wirklich. Wir nennen diese wirkliche Auseinandergesetztheit, Ausgesetztheit des Menschen *das Dasein*.¹¹ In der Freiheit als dem Seinlassen von Seiendem als solchem *befreit* sich der Mensch *zur* Exsistenz des Da-seins. Diese Existenz begann in *jenem* Augenblick, als der *erste* Philosoph *aufstand* mit der *Frage*, was das Seiende selbst sei. In dieser Frage wurde das Seiende als solches *erstmal*s erfahren. Und seit dem stehen wir unwiderruflich in dieser Geschichte des Existierens. Die Befreiung des Menschen zum existierenden Dasein *hebt an* im Philosophieren und *als* Philosophieren. *Mit* dieser Befreiung beginnt erst *Geschichte*, in dieser Befreiung enthüllt sich die *Natur* im ursprünglichen Sinne der φύσις. Diese dreifache [Befreiung] (Anfang des Philosophierens, Beginn der Geschichte, Aufbrechen der Natur als solcher^{mm}) ist gleichzeitig im selben Weltaugenblick (der selbst erst damit erwacht).

Wenn aber der Mensch als ex-sistentes Dasein im Seinlassen von Seiendem sich zu seiner Freiheit befreit, dann verfügt menschliches Belieben nicht über die Freiheit. Der Mensch besitzt sie nicht als Eigenschaft, sondern umgekehrt: die Freiheit – das ex-sistente entbergende Dasein – besitzt den Menschen, so ursprünglich, daß *sie* allein ihn zu einem ihm selbst offenbaren, d. h. existenten *Wesen* ermöglicht.^k

^k [Umarbeitung 1932:] Nur weil der Mensch – »wir« – längst da stehen, können

Die so verstandene *Freiheit ist* das dabei mit aufleuchtende Wesen der Wahrheit im Sinne der Entborgenheit des Seienden. Die Wahrheit ist kein subjektives Vorkommnis im Menschen, sondern die offenbarende Ausgesetztheit in das offenbare Seiende als solches.^{nm} Und weil da jedes menschliche Verhalten offenbart und sich einspielt auf das, wozu es sich verhält, muß ihm die Verhaltenheit des entbergenden Seinlassens, d. h. die Freiheit, jene *Mitgift* seines inneren Auftrags verliehen haben.

Der Mensch ex-sistiert – das heißt jetzt: er ist in der Wahrheit, ausgesetzt in die Entborgenheit des Seienden als solchen. Weil aber die Wahrheit *im Wesen* Freiheit ist, deshalb kann der Mensch im Seinlassen das Seiende auch nicht das Seiende seinlassen, *das* es ist und *wie* es ist. Das Seiende wird dann *verdeckt*, *verstellt*; es bleibt irgendwie *verborgen* – un-wahr.

Ist also das *Wesen* der Wahrheit als Freiheit eine leere Abstraktion, oder das, was *uns* im *Innersten* und *Äußersten* in Anspruch nimmt?¹

Wenn so das Wesen der Wahrheit als *Freiheit* für uns wesentlich wird, kann dann die *Un-wahrheit* als das Unwesentliche weggelassen werden? Gehört *zum* Wesen der Wahrheit nicht gerade das Unwesen der Wahrheit? Muß aber dann die Wesensermächtigung nicht das bisher weggelassene Unwesen der Wahrheit – die Un-wahrheit – zurückholen und ausdrücklich in das Wesen der Wahrheit *einlassen*? Offenbar. Der Einlaß des Unwesens ist für die Wesenserkenntnis gleichfalls keine nachträgliche, im Grunde entbehrliche Zugabe, sondern der Einlaß des Unwesens gehört zum innersten Bestand der Wesensermächtigung, und zwar als ihr *zweiter* Schritt.⁷

wir nach dem Menschen fragen, was er sei, und mit dieser Frage die Geschichte des Menschen in die aussichtslose Sackgasse treiben, wo er nur noch ein Wesen ist,

II.b)

Doch wie sollen wir das *Un-wesen* im Wesen der Wahrheit fassen? Worin besteht das eigentliche Wesen der Un-wahrheit? Das Wesen der Wahrheit enthüllte sich als Freiheit. Diese ist das existente entbergende Seinlassen des Seienden als solchen. *Jedes* menschliche Verhalten schwingt im Seinlassen von Seiendem und verhält sich dabei *je zu diesem* oder *jenem* Seienden. Und doch – in *jedem* Verhalten liegt immer noch und immer *schon mehr*: Jedes Verhalten ist je, ob betont oder nicht, gestimmt und durch diese Gestimmtheit hingehoben in das Seiende im Ganzen. Das jeweilige Verhalten braucht (in der je eigenen Weise seines Offenbarens) nicht eigens um diese Offenbarkeit des *Seienden im Ganzen* zu *wissen*, die jedes Verhalten *umzieht*. Diese Offenbarkeit des Seienden im Ganzen fällt aber auch nicht zusammen mit der Summe des gerade bekannten Seienden. Im Gegenteil – wo das Seiende wenig bekannt und wissenschaftlich kaum und nur roh erkannt ist, kann die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen *mächtiger* sein als *da*, wo das Bekannte und jederzeit Kennbare unübersehlich geworden ist, wo der *Betriebsamkeit* des Kennens *nichts mehr* zu widerstehen vermag, wo z. B. die bloße technische Beherrschbarkeit der Dinge sich grenzenlos gebärdet. Gerade im Platten und Glatten des *Alles* Wissens und Nur Wissens *fehlt* die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen.

Das Seinlassen von Seiendem greift durch alles in ihm schwingende Verhalten schon durch und vor; vor-greifend umgreift es das Seiende im Ganzen. Indem das Seinlassen immer schon das *Im Ganzen* vorbildet und vorgebildet hält, ergänzt es jedes Verhalten hinein in dieses Im Ganzen. Ergänzung ist hier gemeint nicht im Sinne des Anfügens eines fehlenden Stückes, sondern im grundsätzlichen Sinne des Vorhaltens der Gänze. Das Verhalten ist so umhalten im Ganzen. Dieses Im Ganzen aber erscheint

als das *Unberechenbare*, das *Un-lernbare*. Es läßt sich aus dem je gerade offenbaren Seienden (der Natur – der Geschichte) *nie* bestimmen. Obzwar ständig *um uns* da, ist es das unbestimmte Unbestimmbare. Als dieses ist es aber nicht nichts, sondern die Verborgenheit des Seienden im Ganzen. Gerade indem das Sein lassen im einzelnen Verhalten zu Seiendem je das Seiende seinläßt und entbirgt, *verbirgt* es das Seiende im Ganzen. Das in sich ergänzende Seinlassen ist verbergend. Mit der Freiheit des Daseins dem ex-sistenten entbergenden Seinlassen geschieht, d. h. *ist da* die *Verborgenheit des Seienden* im Ganzen. Ver-borgenheit – das ist Un-entborgenheit, Un-wahrheit im ursprünglichen Sinne.

Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen ergibt sich nicht erst als nachträgliche Folge, etwa weil zufolge der nie fertiger Aufschließung des einzelnen Seienden nie alles zumal offenba sein kann, sondern die *Verborgenheit* des Seienden im Ganzen, die eigentliche Un-wahrheit, ist älter als jede Offenbarkeit von diesem und jenem; sie ist so alt wie das Seinlassen selbst, das entbergend auch schon *verborgen* hält. Und was verwahrt es in diesem Verborgenhalten – nichts Geringeres als die Verborgenheit des Verborgenen im Ganzen, d. h. *das Geheimnis*. Nicht ein Geheimnis über *dieses* oder *jenes*, sondern dieses, daß *überhaupt* das Geheimnis im Da-sein als solchem waltet. Im entbergend-verbergenden Seinlassen, d. h. in der Freiheit, geschieht es, daß das Da-sein vom Geheimnis umwaltet ist. Im Da-sein ist da diese erste und weitest Un-entborgenheit, die wesentliche Un-wahrheit. Das eigentlich Un-wesen der Wahrheit ist das Geheimnis.

Das Un-wesen im Wesen ist kein Mangel oder was wir so nennen und mit unseren zu kurz geratenen Maßstäben allzu schnell ausmessen. Nur dem gemeinen Verstand ist alles Un-wesen als sogleich unwesentlich.

Die Freiheit als das entbergende Seinlassen enthüllte sich als das Wesen der Wahrheit. Jetzt zeigt sich, die Freiheit als das *Wesen* der Wahrheit ist in sich die *ergänzende* Aufgeschlossenheit zur

Geheimnis.^{oo} »Der seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt« (Lao-Tse).⁸

Doch das Wesen der Wahrheit wird nicht so ohnehin und bleibt nicht einfachhin in seinem eigentlichen Un-wesen wesentlich.^{pp} Der Mensch verhält sich zwar ständig in seinen Verhaltungen zum Seienden, aber er läßt es auch zumeist immer bei diesem und jenem Seienden und der jeweiligen Offenbarkeit desselben bewenden. Der Mensch hält sich im Gangbaren und Beherrschbaren, auch da, wo es das *Erste und Letzte* gilt. Und wenn er sich aufmacht, die Offenbarkeit des Seienden in den verschiedenen Bezirken seines Tuns und Lassens zu erweitern, zu ändern, neu zu sichern und neu anzueignen, dann nimmt er zumeist die Anweisungen dazu aus dem Umkreis der gangbaren Absichten und Bedürftigkeiten und Rücksichten. Dieses Es-Bewendenlassen beim Gangbaren ist aber in sich das Nichtwaltenlassen der Verborgenheit des Seienden im Ganzen. Zwar gibt es auch im Gangbaren Rätsel und Ungeklärtes, Unentscheidbares; aber die gangbaren Fragen sind da selbst nur ein *Beiläufiges* im Gangbaren^{qq}. Das Geheimnis jedoch, das das Dasein als solches umwaltet, ist in solchem Es-Bewendenlassen beim Gangbaren vergessen. Allein, das vergessene Geheimnis ist durch die Vergessenheit *nicht* beseitigt, sondern die Vergessenheit verleiht der scheinbaren Ohnmacht des Vergessens eine eigene Macht.^{mm}

Indem das Geheimnis sich in der Vergessenheit^{rr} versagt, *läßt* es den Menschen bei seinen Gangbarkeiten und seinem Gemächte *stehen*. So stehengelassen ergänzt er sich das Dasein nach Forderungen des Tages, aus dem gerade Modernen, am Gängelband von »Programmen« und »Manifesten«. *Diesen* entnimmt er jetzt, des Seienden im Ganzen vergessend, *seine Maße*. Auf ihnen bleibt er

^{mm} [Umarbeitung 1932:]

(<i>Seinsverständnis</i> des Vergessens und ↓ »Geheimnis« des Vergessens ↓)	↓
--	---

	Seinsverständnis und Verborgenheit des Seienden im Ganzen
--	---

⁸ [Siehe oben S. 370, Anm. 60.]

bestehen und *versieht* sich in den Maßen; er ver-mißt sich. Die vermessene Vergessenheit des Daseins *besteht* auf dem in ihren Gangbarkeiten zugänglichen Seienden. Der Mensch *insistiert*. *Existent ist das Dasein des Menschen insistent*.

Auch in der insistenten Existenz waltet das Geheimnis – aber als vergessenes; d. h. als das unwesentlich gewordene Unwesen der Wahrheit, als die uneigentliche Un-wahrheit (Un-entborgenheit – als Verborgenheit des Seienden im Ganzen). Inwiefern?

Insistent ist das Dasein der je nächsten Gangbarkeit des Seienden zugewendet. Aber es insistiert *als ex-sistentes*, d. h. inder: es dabei doch das Seiende *als solches* verbindlich sein läßt, Maße nimmt. In seinem Maßnehmen aber ist es weggewendet vom Geheimnis. Jene insistente Zuwendung zum Gangbaren und diese existente Wegwendung vom Geheimnis gehören zusammen: sie sind ein und dasselbe Zu- und Weg-Wenden. Diese ureigenen Wende im Hin und Her des Weg ... vom Geheimnis und Zu- zum Gangbaren, dieses Umgetriebensein nennen wir *das Irren*.

Der Mensch irrt. Der Mensch geht in die *Irre* und kann nur in die *Irre* gehen, weil er existierend insistiert, d. h. weil er schon *in der Irre steht*. *Die Irre* – das ist nichts, was sich nur *nebe* dem Menschen herzieht, wie eine Grube, in die er zuweilen fällt: sondern die *Irre* gehört zur Existenz des Menschen, [zur] inneren Verfassung des Daseins selbst. Die *Irre* ist der *Spielraum* jener Wende, in der die insistente Existenz notwendig sich ver-gißt und ver-mißt.

Die *Irre* ist das aus dem unwesentlich werdenden Unwesen der Wahrheit, aus der eigentlichen Un-wahrheit, d. h. dem Geheimnis sich entfernende Wesen der uneigentlichen Un-wahrheit. Ur die *Irre* ist der Grund für die Möglichkeit des Irrtums. Darunter verstehen wir die verschiedenen möglichen *Weisen* des Irrtums: das Sichvertun, Sichversehen, Sichverlaufen, Sichversteigen und das *Sichverrechnen* im engeren und im weitesten entscheidenden Sinne, in dem das Dasein des Menschen sich *verrechnen* und einer Sackgasse sich *verlaufen* kann. Was man so gemeinhin und gerade auch in der Philosophie als Irrtum kennt, die Falschheit d

Urteils, ist nur *eine* und dabei [sehr abgelegene⁹] Weise des Irrrens. Die Irre aber, *in der* der Mensch gehen muß, damit sein Gang irrig sei, – die Irre, sagten wir, sei eine innere Verfassung des *Daseins* selbst. Ver-fassung, das meint nicht ein vorhandenes Gerippe und Gestänge in einem vorhandenen Ding, sondern die Weise, wie das Dasein in seinem Sein von *diesem* gefaßt, d. h. immer angefaßt und nicht angefaßt, stengelassen ist. Die Irre *ist* im Dasein, indem sie das Dasein beirrt. Und als Beirrung schafft die Irre mit an der Möglichkeit, die der Mensch hat, sich nicht beirren zu lassen, d. h. sich *nicht* zu versehen am Geheimnis des Daseins.¹¹

Weil die insistente Existenz des Menschen in der Irre geht, weil die Irre aber als Beirrung bedrängt, weil in dieser Bedrängnis vollends mächtig ist das Geheimnis, und zwar als vergessenes, deshalb ist der Mensch in der Existenz seines Daseins der Macht des Geheimnisses und der Bedrängnis der Irre zumal unterworfen. Er ist in der Not der Nötigung des einen und des anderen, d. h. ihres wesenhaften Zusammenhangs. Das Unwesen der Wahrheit – die eigentliche Un-wahrheit in ihrer Enteignung zur uneigentlichen – hält das Dasein durch diese ständige Wende in solcher Not.¹² Das Dasein ist in seinem Sein in die Not gewendet. In *ihm geschieht* Notwendigkeit. Im Sein des Steins und im Sein des Tiers ist *keine* Notwendigkeit, weil keine Freiheit. Und in *Gott* ist keine Freiheit, weil keine Notwendigkeit. Diese innere, als Gefaßtheit verstandene Notwendigkeit des Daseins ist das Un-wesen der Wahrheit.

Es galt, das Unwesen einzulassen in das Wesen der Wahrheit. Als dieses Wesen erkannten wir die Freiheit. Im Wesen selbst west das Unwesen, d. h. die Freiheit und nur sie ist in sich Notwendigkeit. Sie *ist*, d. h. *west* nur, indem sie sich zu sich selbst befreien muß, so sie *sein will*.

¹¹ [Umarbeitung 1932:] Die Irre gehört damit zugleich zum Grund und Boden und Wurzel des *Fragens* (Geheimnis – Verwunderung, Staunen!); nur weil der Mensch *in der* Irre ist, kann er fragen und sich selbst fragwürdig werden. (Ursprung der Frage als solcher hier nicht zu entfalten.)

¹² [Die Ergänzung der Auslassung im Manuskript wurde aus der bereits genannten (S. 379, Anm. 2) »Nachschrift auf Grund eines Stenogramms« übernommen.]

Erst wenn wir das Unwesen in das Wesen einlassen, verstehen wir dessen *volles* Wesen. Und dies bedeutet: wir ermächtigen erst im Einlaß des Unwesens die ganze Wesentlichkeit des Wesens.

Aber was heißt das nun: *das volle Wesen der Wahrheit wesentlich werden lassen*? Das volle Wesen der Wahrheit ist die in sich notwendige Freiheit, diese verstanden als das ex-sistente entbergende Seinlassen des Seienden als solchen im Ganzen. Das Seinlassen aber geschieht erst wesentlich, wenn es ausdrücklich ergärend geschieht, in der Aufgeschlossenheit zum Geheimnis. Das bedeutet aber: in der Auseinandersetzung mit der Beirung durch die Irre, diese in das volle Wesen der Wahrheit zurücknehmen aufgeschlossen zum Geheimnis irren, d. h. *fragen* nach dem Seienden im Ganzen; fragen, was es, das Seiende als solches im Ganzen sei.^o Das Seinlassen des Seienden geschieht wesentlich im Dasein wenn es sich *befreit* zum *Werben* um die Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen. Das Werben um *diese* Offenbarkeit vollzieht sich als Suchen nach dem, was das Seiende als solche im Ganzen sei, d. h. im Fragen nach dem *Sein* des Seienden. Das eigentliche Sichbefreien des Daseins zur Freiheit ist das *Fragen* nach dem Sein. Und dieses Fragen nennen wir von altersher da »Philosophieren«. Und nur weil nach dem Sein gefragt wird, stehen alles im *Fragen* nach [dem] »Wesen«. Und *wie* wir nach dem Wesen fragen müssen, das verfügt die Wahrheit des *Seins*.^p

Im Philosophieren kommt dieses zu Wort und Werk, daß die Freiheit die Ermöglichung des Wesens (act[iv]) der Wahrheit ist

^o [Umarbeitung 1932:] Fragen: was das Seiende als solches im Ganzen sei, heißt fragen nach dem Sein des Seienden. Dieses Fragen nennen wir [von altersher da Philosophieren]*. In diesem Fragen befreit sich das Dasein zur Entborgenheit (Wahrheit) des Seienden und d. h. zur Verb[orgenheit] des Seienden im Ganzen und aus d[iesem] geschieht ein *Philosophieren* – dieses, was wir in der notwendigen Umkehrung eines Wortes des Glaubens [Evangelium nach Johannes 8, 32] aussprechen können: die Freiheit wird Euch wahr machen.

* [Ergänzung entsprechend den Parallelstellen im Text unten.]

^p [Umarbeitung 1932:] Wesensfrage bleibt immer hinter der eigentlichen Seinfrage zurück, auch wenn sie diese übersieht – Frage nach dem »Wesen« des Seins. Vgl. die Abhandlung über *das Wesen der Wahrheit und die Wahrheit des Wesens*. [vgl. Nachweise und Erläuterungen, S. 546].

Die Freiheit – so sagt das Philosophieren als solches – wird euch wahr machen.

In demselben Weltaugenblick aber, in dem das Philosophieren anhebt, wird *das* geboren und in die Herrschaft gesetzt, was wir den gemeinen Verstand nennen. Das Philosophieren ist daher der ständige Angriff auf den gemeinen Verstand und seine unglückliche Gereiztheit, ist Angriff *durch* jenes Fragen nach dem Sein des Seienden, in welchem Fragen es nicht ankommt auf das Zurechtbiegen, damit es allen auf den Leib passe, nicht auf das Vermitteln einer Behäbigkeit des gemeinsamen Meinens, nicht auf das Biegen, *sondern einzig* auf das Brechen, in dem jener Zwiespalt *aufbricht*, dessen einigende Einheit die *eigenste Kraft* des Philosophierens ausmacht. Das Philosophieren ist jenes Gespaltene in Einem: es ist die Gelassenheit der Milde, die der Verborgenheit des Seienden *im Ganzen* sich nicht versagt, es ist zumal die Strenge des Fragens, die dem Seienden *als solchen* gleichsam ins Gesicht springt und es in die Entborgenheit zwingt.

In der milden Strenge und strengen Milde des Seinlassens des Seienden als solchen im Ganzen, d. h. im Fragen nach dem *Sein* des Seienden, sucht der Mensch philosophierend die erste freie *Sammlung* des Daseins auf *es selbst*, um *sich* in diesem *selbst zu halten*, das heißt damit im verhaltenen Seinlassen des Seienden als solchen im Ganzen die *innerste Bündigkeit* des *Seins* sich entfalte. Daher sagt Kant einmal von der Philosophie in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« (S. 425¹⁰): »Wir sehen sie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt und [Akad.-Ausg.: oder] woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als *Selbsthalterin ihrer Gesetze*, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert [...]«

¹⁰ [Kant's gesammelte Schriften. Bd. IV. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer 1911. (Der Beginn des Zitats ist geringfügig umgestellt, die Schreibweise und Zeichensetzung ist modernisiert. Hervorhebung von Heidegger.)]

BEILAGEN ZUR 3. VERSION

1. Umarbeitung Sommer 1932 auf eingelegtem Blatt
(zu II. b)¹¹

Diese existente [transzendente]¹² Notwendigkeit ist das ganz Unwesen der Wahrheit.¹³

Es galt, das Unwesen *einzulassen* in das Wesen der Wahrheit. Als Wesen der Wahrheit erkannten wir die Freiheit. In dieser und nur in dieser west die Notwendigkeit. Die Freiheit *ist* nur als die *Not*, die ein erstes und letztes Maß nehmen und daran sich binden muß. In diesem Sichbinden an das eigenste, angestammte Wesen des Daseins geschieht die Befreiung des Menschen.¹⁴

Das volle Wesen der Wahrheit ist die in sich notwendige Freiheit. Freiheit sagt: das ex-sistente Seinlassen des Seienden als solchen im Ganzen. Das Seinlassen geschieht wesentlich in der Aufgeschlossenheit zum Geheimnis und das heißt zugleich in der Auseinandersetzung mit der Beirung durch die Irre. Aufgeschlossen zum Geheimnis des Seienden im Ganzen irren – das ist: fragen nach dem Seienden im Ganzen, was es, das Seiende als solches, sei, das bedeutet: Fragen nach dem Sein des Seienden als solchen im Ganzen. Dieses Fragen nennen wir von altersher das Philosophieren.

Als Philosophieren kommt die Befreiung des Menschen zur Existenz ins Wort und zum Werk.

In demselben Weltaugenblick aber, in dem das Philosophieren anhebt, wird auch *das* geboren und in die Herrschaft gesetzt, was wir ...

¹¹ [Ersetzung des Textes von »Diese innere, als Gefäßtheit verstandene Notwendigkeit ...« (S. 399) bis »In demselben Weltaugenblick aber ...« (S. 401). Die »Umarbeitung 1932« am »Manuskript« stimmt (bis auf wenige Abweichungen) auch mit der Maschinenabschrift vom Herbst 1934 überein.]

¹² [Eckige Klammern in der Handschrift.]

¹³ [Nach der Maschinenabschrift von 1934 lautet dieser Satz:] *Diese Notwendigkeit ist das ganze Unwesen der Wahrheit.*

¹⁴ [Nach der Maschinenabschrift von 1934 lautet dieser Satz:] In diesem Sich Binden an das eigenste, angestammte Wesen geschieht die *Befreiung des Daseins*.

2. Umarbeitungen Herbst 1934 bei der Maschinenabschrift¹⁵

aa) [Ergänzte Übersetzung bzw. Erläuterung
zur lateinischen Formel (S. 382)]

Wahrheit ist Angleichung der Sache an die Erkenntnis, und umgekehrt.

bb) [Umarbeitung des Satzes (S. 384)]

Jetzt besteht die Beziehung nicht zwischen Fünfmärkstück und Fünfmärkstück, sondern zwischen Aussage und Fünfmärkstück.

cc) [Umarbeitung des Satzendes (S. 385)]

offenbart ihn.

dd) [Umarbeitung beider Sätze (S. 385)]

Damit ist nun zwar die herkömmliche Zuweisung der Wahrheit an die Aussage, das Urteil, als äußerlich erkannt. Das *Wahrsein* als dieses Sich-Abstimmen auf etwas erstreckt sich durch *alles* Verhalten des Menschen.

ee) [Umarbeitung des Satzendes (S. 386)]

sich einzuspielen auf ...?

¹⁵ [Die im Zuge der Maschinenabschrift vom Herbst 1934 umgearbeiteten Textstellen (rein sprachliche Änderungen sind nicht berücksichtigt) sind im vorliegenden Text (S. 382–399) und in dieser Beilage durch doppelte Kleinbuchstaben (aa, bb, cc ...) gekennzeichnet.]

ff) [Umarbeitung des Satzes (S. 386)]

Und das *Sich-Vorhalten von Verbindlichkeit* wird das maßgebende Sich-Einspielen des Verhaltens auf etwas *ermöglichen*.

gg) [Hier noch eingefügter Text (S. 386)]

Wie stehen die beiden unter sich zu einander? Wie gründen sie i
einander?

hh) [Ausführlichere Formulierung (S. 387)]

die Erhellung der *inneren Möglichkeit* dessen, was wir als das g
meine Wesen der Wahrheit angaben; und die Ermöglichung dafi
liegt, nämlich für die Übereinstimmung, im *Sich-Vorhalten v
Verbindlichkeit*.

ii) [Umarbeitung des Satzes (S. 387)]

Was ist in diesem vorgängigen Zugestehen von Verbindliche
und Bindung schon geschehen?

jj) [Andere Formulierung (S. 388)]

ebenso schnell wie leicht

kk) [Umarbeitung des Satzes (S. 391)]

Allein was heißt es: das Verhalten zu etwas muß zuvor das Seiend
zu dem es sich verhält, als Seiendes offenbaren?

ll) [Umarbeitung des Satzes (S. 393)]

Wir nennen diese wirkliche Auseinandergesetztheit von Seiende
zu Seiendem als offenbarem das *Dasein des Menschen*.

mm) [Umarbeitung der Stelle in Klammern (S. 393)]

der Anfang des Philosophierens, der Beginn der Geschichte des Menschen und die erste Offenbarkeit der Natur als solcher

nn) [Umarbeitung des Satzendes (S. 394)]

... Ausgesetztheit seines Seins in das offenbare Seiende als solches.

oo) [Umarbeitung des Satzes (S. 396 f.)]

Jetzt zeigt sich: die Freiheit als das Seinlassen ist in sich Aufgeschlossenheit zum Geheimnis.

pp) [Umarbeitung der 2. Satzhälfte (S. 397)]

... und bleibt auch nicht einfachhin in seinem Unwesen, dem Geheimnis, wesentlich.

qq) [Ergänzung am Satzende (S. 397)]

und deshalb nicht wesentlich.

rr) [Einfügung hinter »Vergessenheit« (S. 397)]

und für sie

ss) [Umarbeitung des Satzes (S. 399)]

Das Unwesen der Wahrheit, die eigentliche Unwahrheit, in ihrer Hinneigung zum Unwesentlichen, hält das Dasein mit dieser ständigen *Wende des Hin und Her in die Not*.

[4. Version:]

*Vom Wesen der Wahrheit.*¹

Vom Wesen der Wahrheit ist die Rede. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit kümmert sich nicht darum, ob die Wahrheit jeweils eine Wahrheit der praktischen Lebenserfahrung oder einer wirtschaftlichen Berechnung, je die Wahrheit einer technischen Überlegung oder der politischen Klugheit, im besonderen eine Wahrheit der wissenschaftlichen Forschung oder einer künstlerischen Gestaltung oder gar die Wahrheit einer denkerischen Besinnung oder eines kultischen Glaubens sei. Von all dem sieht die Frage weg und blickt in das Eine hinaus, was jede »Wahrheit« überhaupt als Wahrheit auszeichnet.

Doch versteigen wir uns mit der Frage, was überhaupt Wahrheit sei, nicht in die Leere des Allgemeinen, die jedem Denken den Atem versagt? Und bringt die Verstiegtheit solchen Fragens nicht die ganze Bodenlosigkeit der Philosophie an den Tag? Ein wurzelhaftes, dem Wirklichen zugekehrtes Denken muß doch zuerst und ohne Umschweife darauf dringen, die wirkliche Wahrheit, die uns heute Maß und Stand gibt, gegen die Verwirrung des Meinens und Rechnens sicherzustellen. Was soll angesichts der wirklichen Not die von allem Wirklichen absehende (»abstrakte«) Frage nach dem Wesen der Wahrheit? Ist die Wesensfrage nicht das Unwesentlichste und zugleich das Unverbindlichste, was überhaupt gefragt werden kann?

Niemand wird sich der einleuchtenden Sicherheit dieser Bedenken entziehen. Keiner darf den drängenden Ernst dieser Bedenken leichtthin mißachten. Wer aber spricht aus diesen Bedenken? Der »gesunde« Menschenverstand. Und wogegen eifert sein Forderung? Gegen das Wissen vom Wesen des Seienden, welches Wissen seit langem »Philosophie« heißt.

¹ Vgl. die Umarbeitung 1932. Manuskript.

Vgl. die Umarbeitung 1934 und 37. Maschinenabschrift.

Der gemeine Menschenverstand hat seine eigene Notwendigkeit; er behauptet sein Recht mit der ihm allein zustehenden Waffe: die Berufung auf das Selbstverständliche seiner Ansprüche und Bedenken. Die Philosophie jedoch kann den gemeinen Menschenverstand nie widerlegen, weil er für ihre Sprache taub ist. Sie darf ihn nicht einmal widerlegen wollen, weil der gemeine Verstand blind ist für das, was sie vor den Wesensblick stellt. Der gemeine Verstand – wer ist das? Wir selbst, die wir uns in jenen vielförmigen »Wahrheiten« der Lebenserfahrung und des Handelns, des Forschens, Gestaltens und Glaubens gesichert wähnen, wir selbst betreiben die Auflehnung des Selbstverständlichen gegen jeden Anspruch des *Fragwürdigen*.

Wenn schon gefragt werden muß, dann verlangt man die Antwort auf die Frage, wo wir heute stehen. Man will wissen, wie es heute mit uns steht. Man ruft nach dem Ziel, das dem Menschen in seiner Geschichte und für diese gesetzt werden soll. Man will die wirkliche »Wahrheit«! Also doch Wahrheit? Bei dem Ruf nach der wirklichen »Wahrheit« da [?] wird man dann auch schon wissen, was man mit Wahrheit überhaupt meint. Oder weiß man das nur »gefühlsmäßig« »im allgemeinen«? Und ist dieses »ungefähre« »Wissen« und die Gleichgültigkeit dagegen [nicht²] elender als das stumpfe Nichtkennen des Wesens der Wahrheit?

Was versteht man denn gewöhnlich unter Wahrheit? Wahrheit meint dasjenige, was ein Wahres zu einem Wahren macht. Was ist ein Wahres? Wir sagen z. B.: »es ist eine wahre Freude, an der Bewältigung dieser Aufgabe mitzuarbeiten«. Wir meinen: es ist eine reine, wirkliche Freude. Das Wahre ist das *Wirkliche*. Demgemäß sprechen wir vom wahren Gold im Unterschied zum falschen. Das falsche Gold ist nicht wirklich das, als was es erscheint. Es ist nur Schein. Das Unwirkliche gilt als das Gegenteil des Wirklichen. Aber Scheingold ist doch auch etwas Wirkliches.

² [Konjektur nach dem erstmals 1943 veröffentlichten Text (Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*. In: Ders., *Wegmarken* (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 177–200; hier S. 178).]

Demgemäß sagen wir deutlicher: das wirkliche Gold ist das echte Gold. Wirklich aber sind beide, das echte nicht minder als das umlaufende unechte. »Das Wahre« des echten Goldes kann also nicht schon durch seine Wirklichkeit bestimmt sein. Die Frage kehrt wieder: was heißt »echt« und »wahr«?

Echtes Gold ist jenes Wirkliche, dessen Wirklichkeit in *Ein-stimmung* steht mit dem, was wir mit Gold »eigentlich« im voraus und stets meinen. Umgekehrt sagen wir, wo wir falsches Gold vermuten: »hier stimmt etwas nicht.« Was dagegen so ist, »wie es sich gehört«, von dem bemerken wir: es stimmt. Die Sache stimmt.

Wahr nennen wir jedoch nicht nur eine »wirkliche« Freude, das echte Gold und alles Seiende solcher Art, sondern wahr oder falsch nennen wir auch und vor allem unsere Aussagen über das Seiende, das in seiner Art echt oder unecht, in seiner Wirklichkeit so oder anders sein kann. Eine Aussage ist wahr, wenn das, was sie meint und sagt, übereinstimmt mit der Sache, worüber sie aussagt. Auch hier sagen wir: es stimmt. Jetzt aber stimmt nicht die Sache, sondern der Satz.

Das Wahre, sei es eine wahre Sache oder ein wahrer Satz, ist das, was stimmt, das Stimmende! Wahrsein, Wahrheit bedeutet *Stimmen*, und zwar in der gedoppelten Weise: einmal als *Ein-stimmigkeit* einer Sache mit dem über sie Vorgemeinten, und zum anderen als *Übereinstimmung* des in der Aussage Gemeinten mit der Sache.

Diesen Doppelcharakter des Stimmens bringt die überlieferte Wesensumgrenzung der Wahrheit zum Vorschein: *veritas est adaequatio rei et intellectus*, Wahrheit ist Angleichung der Sache an die Erkenntnis, aber auch umgekehrt Angleichung der Erkenntnis an die Sache.⁵ Zwar pflegt man die erinnerte Wesensumgrenzung meist nur in der Formel *veritas est adaequatio intellectus ad rem* vorzubringen. Und doch ist die so begriffene Wahrheit,

⁵ [Vgl. Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, quaestio I, art. 1; ferner ders., *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 59; ders., *Summa Theologiae*, pars I, quaestio 16, art. 1.]

die Satz Wahrheit, nur möglich auf dem Grunde der Sach Wahrheit, der *adaequatio rei ad intellectum*. Die beiden Wesensbegriffe der *veritas* meinen stets ein »Sichrichten nach« und denken somit die Wahrheit als »Richtigkeit«. Gleichwohl ist der eine nicht die bloße Umkehrung des anderen; vielmehr wird jedesmal *intellectus* und *res* verschieden gedacht. Um dies zu erkennen, muß die für den gewöhnlichen Wahrheitsbegriff geläufige Formel auf ihren nächsten (mittelalterlichen) Ursprung zurückgebracht werden. Die *veritas* als *adaequatio rei ad intellectum* meint nicht etwa den späteren, erst auf dem Grunde der Subjektivität des Menschenwesens möglichen transzendentalen Gedanken, daß »sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten«⁴, sondern den christlich-theologischen Glauben, daß die »Sachen« in dem, was sie sind und ob [sie] sind, nur sind, sofern sie als je erschaffene (*ens creatum*) der im *intellectus divinus* vorgedachten *idea* entsprechen und somit *idee-gerecht* (richtig) und in diesem Sinne »wahr« sind. Ein *ens creatum* ist auch der *intellectus humanus*, dessen *veritas* in der *adaequatio ad rem* besteht; solche Angleichung ist nur möglich, sofern *res* und *intellectus* zugleich als geschaffene *ideegerecht* und deshalb in der Einheit des Schöpfungsplanes aufeinander zugerichtet sind. Die *veritas* als *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* gibt die Gewähr für die *veritas* als *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*. *Veritas* meint im Wesen die *convenientia* das Übereinkommen des Seienden unter sich als eines geschaffenen mit dem Schöpfer, ein »Stimmen« nach der Bestimmung der Schöpfungsordnung. Aber diese Ordnung kann auch, abgelöst vom Schöpfungsgedanken, allgemein und d. h. unbestimmt als Weltordnung vorgestellt werden. Die Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem »Gegenstand« gilt als in sich selbstverständlich und einer Begründung nicht bedürftig; desgleichen bedeutet die Sach Wahrheit die Einstimmigkeit des vorhandenen Dinges mit seinem Wesensbegriff.

* [Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage, B XVI.]

Scheinbar unberührt von den Wandlungen der Auslegung des Wesens [des] Menschen als des Trägers und Vollziehers des intellectus gewinnt die Formel für das Wesen der Wahrheit (*veritas est adaequatio intellectus et rei*) ihre für jedermann sogleich einsichtige Gemeingültigkeit. Unter der kaum beachteten Herrschaft dieses Wahrheitsbegriffes nimmt man auch wie als Selbstverständliches hin, daß die Wahrheit eben ein »Gegenteil« hat und daß es die »Unwahrheit« gibt. Die Unwahrheit des Satzes (Falschheit oder besser Unrichtigkeit) ist das Nichtübereinstimmen der Aussage mit der Sache. Die Unwahrheit der Sache (Unechtheit) bedeutet das Nichteinstimmen des »Seienden« mit seinem Wesen. Jedesmal läßt sich die Unwahrheit als ein Nicht-stimmen begreifen. Das Nichtstimmen fällt aus dem Wesen der Wahrheit heraus. Und deshalb kann die Unwahrheit als das Gegenteil der Wahrheit jetzt, wo es die Erfassung des reinen Wesens der Wahrheit gilt, auf die Seite gestellt werden.

Aber ist das reine Wesen der Wahrheit nicht schon in dem von keiner »Theorie« verstörten und durch seine Selbstverständlichkeit geschützten gemeingültigen Begriff gefaßt? Wenn wir dazu jene Zurückführung der Satzwahrheit auf die Sachwahrheit für das nehmen, als was sie sich zunächst zeigt, als eine »theologische« Erklärung, und wenn wir vollends die philosophische Wesensumgrenzung gegen die Einmischung der »Theologie« rein erhalten und den Wahrheitsbegriff auf die Satzwahrheit beschränken, dann treffen wir zugleich mit einer alten, wenngleich nicht der ältesten Überlieferung der Philosophie zusammen, nach der die Wahrheit ist das Übereinstimmen (*ὁμοίωσις*) einer Aussage (*λόγος*) mit einer Sache (*πρᾶγμα*).⁵ Was bleibt hier noch Fragwürdiges, gesetzt daß wir wissen, was *Übereinstimmung* einer Aussage mit der Sache bedeutet. Wissen wir dies?

Von Übereinstimmen sprechen wir in verschiedener Bedeutung: wir sagen z. B. angesichts zweier auf dem Tisch vorhandener Fünfmarkstücke: sie stimmen miteinander überein. Beide

⁵ [Vgl. Aristoteles, *De interpretatione* 1, 16 a 6 sqq.]

kommen überein in einem: in ihrem Aussehen. Dieses haben sie gemeinsam, deshalb sind sie in *dieser* Hinsicht gleich. Ferner sprechen wir von Übereinstimmen, wenn wir z. B. über eines der vorhandenen Fünfmarkstücke aussagen: dieses Geldstück ist rund. Hier stimmt die Aussage überein mit dem Ding. Jetzt besteht die Beziehung nicht zwischen Ding und Ding, sondern zwischen einer Aussage und einem Ding. Wie sollen aber das Ding und die Aussage übereinkommen, wo doch die Bezogenen in ihrem Aussehen ganz und gar verschieden sind? Das Geldstück ist aus Metall. Die Aussage ist überhaupt nicht stofflich. Das Geldstück ist rund. Die Aussage hat nicht einmal eine räumliche Gestalt. Mit dem Geldstück kann man etwas kaufen. Die Aussage darüber ist niemals ein Zahlungsmittel. Aber trotz aller Ungleichheit beider stimmt die genannte Aussage als wahre überein mit dem Geldstück. Und dieses Stimmen soll nach dem geläufigen Begriff der Wahrheit eine *Angleichung* sein. Wie kann das völlig Ungleiche, die Aussage, an das Geldstück sich angleichen? Sie müßte ja zum Geldstück werden und dergestalt ganz und gar sich selbst aufgeben. Dies gelingt der Aussage nie; und in dem Augenblick, da solches gelänge, könnte nicht mehr eine Aussage *als Aussage* mit dem Ding übereinstimmen. In der Angleichung muß die Aussage bleiben, ja sogar erst werden, was sie ist. Worin besteht ihr von jeglichem Ding durchaus verschiedenes Wesen? Wie vermag die Aussage gerade durch ein Beharren auf ihrem Wesen einem Anderen, dem Ding, sich anzugleichen?

Angleichung kann hier nicht ein dinghaftes Gleichwerden zwischen ungleichartigen Dingen bedeuten. Das Wesen der Angleichung bestimmt sich vielmehr aus der Art jener Beziehung, die zwischen der Aussage und dem Ding obwaltet. Die Aussage »über« das Geldstück bezieht »sich« aber auf dieses Ding, indem sie es vorstellt und vom Vor-gestellten sagt, wie es mit ihm nach der je leitenden Hinsicht bestellt sei. Die vorstellende Aussage sagt so vom vorgestellten Ding, *wie* es als dieses ist. Das »So – wie« betrifft das Vor-stellen und sein Vor-gestelltes. Vor-stellen meint hier Entgegenstehenlassen des Dinges als Gegenstand. Hierbei

muß das Entgegenstehende als das so »Gestellte« ein offenes Entgegen durchmessen und dabei doch in sich als das Ding stehen bleiben und als ein Ständiges sich zeigen. Dieses Erscheinen im Durchmessen eines Entgegen vollzieht sich in einem Offenen, dessen Offenheit vom Vorstellen nicht erst geschaffen, sondern je nur übernommen wird und bezogen wird. Die Beziehung des vorstellenden Aussagens ist je der Vollzug jenes *Verhältnisses*, das sich ursprünglich und jeweilig als ein Verhalten zum Schwingen bringt. Alles Verhalten aber hat seine Auszeichnung darin, daß es, im Offenen stehend, je an ein Offenbares *als ein solches* sich hält. Das so und im strengen Sinne allein Offenbare heißt uns zufolge einer altverborgenen Nennung das Seiende. Das Verhalten ist offenständig zum Seienden und jeder offenständige Bezug ist Verhalten. Je nach der Art des Seienden und der Weise des Verhaltens ist die Offenständigkeit verschieden. Jedes Werken und Verrichten, alles Handeln und Berechnen hält sich und steht im Offenen eines Bezirks, innerhalb dessen das Seiende als das, was es ist und wie es ist, sich eigens stellen und sagbar werden kann. Dazu kommt es nur, wenn das Seiende vorstellig wird beim vorstellenden Aussagen, so daß dieses sich einer Weisung unterstellt, das Seiende eben *so, wie* es ist, zu sagen. Indem das Aussagen solcher Weisung folgt, richtet es sich nach dem Seienden und das so sich anweisende Sagen ist richtig (wahr) und das so Gesagte ist das Richtige (Wahre). Die Aussage hat ihre Richtigkeit zu Lehen von der Offenständigkeit des Verhaltens; denn nur durch diese kann überhaupt Offenbares zur Richte werden für die vorstellende Angleichung. Zur Richte aber kann es nur werden, wenn überhaupt das offenständige Verhalten sich dergleichen wie eine Richte anweisen läßt. Das offenständige Verhalten leistet eine Vorgabe der Richte für alles Vorstellen. Die Vorgabeleistung gehört zur Offenständigkeit des Verhaltens. Wenn aber nur durch diese Offenständigkeit des Verhaltens die Richtigkeit (Wahrheit) der Aussage möglich wird, dann muß dieses Ermöglichende mit ursprünglicherem Recht als das Wesen der Wahrheit gelten. Damit fällt die herkömmliche und ausschließliche Zuweisung der Wahrheit an

die Aussage, darin sie ihre Heimat haben soll, dahin. Zugleich aber erhebt sich die Frage nach dem Grunde der inneren Möglichkeit des offenständigen und eine Richte vorgebenden Verhaltens, welche Möglichkeit allein der Satzrichtigkeit das Ansehen des Wesens der Wahrheit überhaupt leiht.

Woher hat das vorstellende Aussagen die Weisung, sich nach dem Gegenstande zu richten und gemäß der Richtigkeit zu stimmen? Und warum bestimmt dieses Stimmen mit das Wesen der Wahrheit? Wie allein kann solches wie die Leistung der Vorgabe einer Richte und die Einweisung in ein Stimmen geschehen? Nur so, daß sich dieses Vorgeben schon freigegeben hat in ein Offenes für ein aus diesem waltendes Offenbares, das jegliches Vorstellen bindet. Das Sichfreigegeben für eine bindende Richte ist nur möglich als Freisein zum Offenbaren eines Offenen. Solches Freisein zeigt auf das bisher [un⁶]gedachte Wesen der Freiheit. Die Offenständigkeit des Verhaltens als innere Ermöglichung der Richtigkeit gründet in der Freiheit. *Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit.*

Aber rückt dieser Satz über die Wahrheit als Richtigkeit nicht ein Selbstverständliches an die Stelle eines anderen? Um eine Handlung und somit auch die Handlung des vorstellenden Aussagens und gar die des Zustimmens oder Nicht-Zustimmens zu einer »Wahrheit« vollziehen zu können, muß der Handelnde allerdings frei sein. Doch jener Satz meint ja nicht, zum Vollzug der Aussage, ihrer Mitteilung und Aneignung gehöre ein unerzwungenes Handeln, sondern der Satz sagt: die Freiheit ist das *Wesen* der Wahrheit selbst. Und »Wesen« ist dabei verstanden als der Grund der inneren Möglichkeit dessen, was zunächst und im allgemeinen als bekannt zugestanden wird. Im Begriff der Freiheit denken wir doch nicht die Wahrheit und schon gar nicht ihr Wesen. Der Satz, das Wesen der Wahrheit (d. h. der Richtigkeit der Aussage) sei die Freiheit, muß daher befremden.

Das Wesen der Wahrheit in die Freiheit setzen, heißt das nicht, die Wahrheit dem Menschen anheimstellen? Kann die Wahr-

⁶ [Konjektur nach: Martin Heidegger, Wegmarken (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 186.]

heit gründlicher untergraben werden als dadurch, daß man sie der Willkür des Menschen preisgibt? Was dem gesunden Urteil sich schon während der bisherigen Erörterung immer wieder aufdrängte, kommt jetzt nur deutlicher an den Tag: Die Wahrheit wird hier auf die Subjektivität des menschlichen Subjekts hinabgedrückt. Mag auch diesem Subjekt eine Objektivität erreichbar sein, diese bleibt doch in einem mit der Subjektivität menschlich und in menschentümlicher Verfügung.

Gewiß rechnet man Falschheit und Verstellung, Lüge und Täuschung, Trug und Schein, kurz alle Arten der Unwahrheit dem Menschen zu. Aber die Unwahrheit ist ja auch das Gegenteil der Wahrheit, weshalb sie als deren Unwesen füglich aus dem Kreis der Frage nach dem reinen Wesen der Wahrheit ferngehalten wird. Und der menschliche Ursprung der Unwahrheit bestätigt ja auch nur das »über« dem Menschen waltende reine Wesen der Wahrheit an sich. Diese gilt der Metaphysik seit langem als das Unvergängliche und Ewige, das nie auf die Flüchtigkeit und Zerbrechlichkeit des Menschenwesens gebaut sein kann. Wie soll dann noch das Wesen der Wahrheit in der Freiheit des Menschen seinen Bestand und Grund finden können?

Das Widerstreben gegen den Satz, das Wesen der Wahrheit sei die Freiheit, stützt sich auf Vormeinungen, deren hartnäckigste also lauten: die Freiheit ist eine Eigenschaft des Menschen; das Wesen der Freiheit braucht und duldet keine weitere Befragung; und was der Mensch sei, weiß jedermann.

Aber der Hinweis auf den Wesenszusammenhang zwischen der Wahrheit als Richtigkeit und der Freiheit erschüttert diese Vormeinungen, gesetzt freilich, daß wir zu einer Wandlung des Denkens bereit sind. Der Hinweis auf den Wesenszusammenhang zwischen Richtigkeit [und] Freiheit bringt uns dahin, die Frage nach dem Wesen des Menschen in einer Richtung zu verfolgen, die uns die Erfahrung des verborgenen und einzigen Wesensgrundes des Menschen (des Da-seins) verbürgt, so zwar, daß sie uns zuvor in den ursprünglich wesenden Bereich der Wahrheit versetzt. Von hier aus zeigt sich aber auch: die Freiheit ist nur deshalb der

Grund der inneren Möglichkeit der Richtigkeit, weil sie ihr eigenes Wesen aus dem ursprünglichen Wesen der einzig wesentlichen Wahrheit entnimmt.

Die Freiheit bestimmt sich zunächst als Freiheit zum Offenbaren eines Offenen. Wie ist dies Wesen der Freiheit zu denken? Das Offenbare, dem sich je ein vorstellendes Aussagen als richtiges angleicht, ist das jeweils in einem offenständigen Verhalten offene Seiende. Die Freiheit zum Offenbaren eines Offenen läßt das jeweilige Seiende das Seiende sein, das es ist. Freiheit enthüllt sich jetzt als das Seinlassen von Seiendem.

Gewöhnlich sprechen wir vom Seinlassen, wenn wir z. B. von einem geplanten Unternehmen abstehen. »Wir lassen etwas sein«, heißt: wir rühren nicht mehr daran und machen uns dabei nicht weiter zu schaffen. Das Seinlassen von etwas hat hier den verneinenden Sinn des Absehens von etwas,⁷ des Verzichtens auf etwas, der Gleichgültigkeit und gar der Unterlassung.

Das Wort vom Sein-lassen des Seienden denkt jedoch nicht an Unterlassung und Gleichgültigkeit, sondern an das Gegenteil, will sagen an das Sicheinlassen auf das Seiende. Dies freilich wiederum nicht nur als bloße Betreibung, Behütung, Pflege und Planung des jeweils begegnenden oder aufgesuchten Seienden. Sein-lassen – das Seiende nämlich als das Seiende, das es ist, bedeutet sich einlassen auf das Offene und dessen Offenheit, in das jegliches Seiende hereinsteht und das es gleichsam mit sich bringt. Dieses Offene hat das abendländische Denken in seinem Anfang begriffen als τὰ ἀληθέα, das Unverborgene. Wenn wir ἀλήθεια statt mit »Wahrheit« durch »Unverborgenheit« übersetzen, dann ist die Über-setzung nicht nur »wörtlicher«, sondern sie enthält die Forderung, den gewohnten Begriff der »Wahrheit« im Sinne der Richtigkeit der Aussage um- und zurückzudenken in jenes noch Unbegriffene der Entborgenheit und Entbergung des Seienden. Das Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden verliert

⁷ des Gehenlassens, wie es geht. Seinlassen so der Name für Gleichgültigkeit und Verzicht.

sich nicht in ihr, sondern entfaltet sich zum Ansichhalten gegenüber dem Seienden, damit dieses, was es ist und wie es ist, sich offenbare und die vorstellende Angleichung aus ihm die Richtschnur nehme. Als dergestaltiges Seinlassen des Seienden ist die Freiheit in sich ek-sistent, die Aussetzung in die Entborgenheit des Seienden. Freiheit ist nicht das, was der gemeine Verstand gern unter diesem Namen umlaufen läßt, das zuweilen auftauchende Belieben, in der Wahl nach dieser oder jener Seite auszuschlagen; Freiheit ist nicht die Ungebundenheit des Tun- und Nichttun-könnens. Freiheit ist aber auch nicht erst die Freiheit *für* ein Gefordertes und Notweniges und so ja irgendwie Seiendes. Die Freiheit ist all dem (der »negativen« und »positiven« Freiheit) zuvor die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen. Die Entborgenheit selbst wird verwahrt im ek-sistenten Sicheinlassen, durch das die Offenheit des Offenen, das »Da« ist. Im Da-sein wird dem Menschen der langhin ungegründete Wesensgrund aufbehalten, aus dem er zu ek-sistieren vermag. »Existenz« heißt hier nicht das Vorkommen eines Seienden; »Existenz« bedeutet aber auch nicht nur die auf eine leiblich-seelische Verfassung gebaute sittliche Bemühung des Menschen um sein Selbst. Die in der Wahrheit als Freiheit gewurzelte Ek-sistenz ist die Ausgesetztheit in die Entborgenheit des Seienden als eines solchen. Noch unbegriffen und einer Wesensgründung ganz unbedürftig fing die Ek-sistenz des Menschen in jenem Augenblick an, als der erste Denker fragend sich der Unverborgenheit des Seienden stellte mit der Frage, was das Seiende sei. In dieser Frage wird erstmals die Unverborgenheit erfahren. Das Seiende im Ganzen enthüllt sich als φύσις, die »Natur«, die hier noch nicht ein besonderes Gebiet des Seienden meint, sondern das Seiende als solches im Sinne des aufgehenden Waltens. Erst wo das Seiende selbst eigens in seine Unverborgenheit gehoben und verwahrt wird und diese Verwahrung aus dem Fragen nach dem Seienden als solchen begriffen ist, beginnt Geschichte. Die anfängliche Entbergung des Seienden im Ganzen, die Frage nach dem Seienden als solchen, und der Beginn der abendländischen Geschichte, sind gleichzeitig und dasselbe

in einer »Zeit«, die selbst unmeßbar erst das Offene für jegliches Maß eröffnet.

Wenn aber das ek-sistene Da-sein als Seinlassen von Seiendem den Menschen zu seiner Freiheit »befreit« und überhaupt erst Mögliches (Seiendes) zur Wahl stellt und Notwendiges ihm aufträgt, dann verfügt nicht menschliches Belieben über die Freiheit; der Mensch »besitzt« die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit, das ek-sistente entbergende Dasein, besitzt den Menschen, und dies so ursprünglich, daß einzig sie einem Menschentum den alle menschliche Geschichte tragenden und auszeichnenden Bezug zu Seiendem als einem solchen gewährt.

Die so verstandene Freiheit als das Sein-lassen des Seienden erfüllt und vollzieht das Wesen der Wahrheit im Sinne der Entborgenheit von Seiendem. Die »Wahrheit« ist kein Merkmal des richtigen Satzes, der durch ein »Subjekt« von einem »Objekt« ausgesagt wird und irgendwo, man weiß nicht in welchem Bereich, »gilt«, sondern die Wahrheit ist die Entbergung des Seienden, durch die ein Offenes west, in die alles menschliche Verhalten und seine Haltung ausgesetzt ist und deshalb *ist* in der Weise der Ek-sistenz. Und weil nun jedes menschliche Verhalten je in seiner Weise offenständig ist und sich einspielt auf das, wozu es sich verhält, muß ihm die Verhaltenheit des Seinlassens, d. h. die Freiheit, jene Mitgift der inneren Weisung zur Angleichung des Vorstellens an das jeweilige Begegnende verliehen haben. Der Mensch ek-sistiert, das heißt jetzt: die Geschichte der Wesensmöglichkeiten eines geschichtlichen Menschentums ist ihm verwahrt in der Entbergung des Seienden im Ganzen. Aus der Weise, wie das Wesen der Wahrheit west, entspringen die seltenen und einfachen Entscheidungen der Geschichte. Ist das Wesen der Wahrheit als Freiheit eine leere »Abstraktion« oder nicht eher das, was den geschichtlichen Menschen im Innersten trägt und ins Äußerste hält (sofern er ek-sistiert)?

Weil jedoch die Wahrheit im Wesen Freiheit ist, deshalb kann der geschichtliche Mensch im Seinlassen des Seienden das Sei-

ende auch *nicht* das Seiende sein lassen, das es ist und wie es ist. Das Seiende wird dann verdeckt, verstellt; der Schein kommt zur Macht und das Unwesen der Wahrheit zum Vorschein. Weil aber die ek-sistente Freiheit als Wesen der Wahrheit nicht eine Eigenschaft des Menschen ist, sondern der Mensch nur als Eigentum dieser Freiheit ek-sistiert und so geschichtsfähig wird, deshalb kann auch das Unwesen der Wahrheit nicht erst nachträglich dem bloßen Unvermögen und der Nachlässigkeit des Menschen entspringen. Die Unwahrheit muß vielmehr aus dem Wesen der Wahrheit kommen. Nur weil Wahrheit und Unwahrheit *im Wesen* sich *nicht* gleichgültig sind, sondern zusammengehören, kann überhaupt ein wahrer Satz in die Schärfe des Gegensatzes zum entsprechend unwahren Satz treten. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit weist daher erst dann in den ursprünglichen Wesensbereich des Erfragten, wenn sie aus dem Vorblick in das volle Wesen der Wahrheit die Besinnung auf die Unwahrheit in die Wesenserfüllung einbezogen hat. Die Erörterung des Unwesens der Wahrheit ist nicht nachträgliche Ausfüllung einer Lücke, sondern der entscheidende Schritt in die zureichende Ansetzung der Frage nach dem Wesen der Wahrheit.

Doch wie sollen wir das Unwesen im Wesen der Wahrheit fassen? Worin besteht das eigentliche Wesen der Unwahrheit? Das Wesen der Wahrheit enthüllte sich als Freiheit. Diese ist das ek-sistente entbergende Seinlassen des Seienden. Jedes offenständige Verhalten schwingt im Seinlassen von Seiendem und verhält sich jeweils zu diesem oder jenem Seienden. Als Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als solchen im Ganzen hat jedoch die Freiheit alles Verhalten schon auf das Seiende im Ganzen abgestimmt. Diese Gestimmtheit (Stimmung) läßt sich aber nie als »Erlebnis« und »Gefühl« fassen, weil sie dadurch nur um ihr Wesen gebracht und aus solchem (dem »Leben« und der »Seele«) gedeutet wird, was ja selbst nur den Schein eines Wesensrechtes behaupten kann, solange es die Verstellung und Mißdeutung der Gestimmtheit betreibt. Eine Gestimmtheit, d. h. eine ek-sistente Ausgesetztheit in das Seiende im Ganzen als einem solchen, kann

nur »erlebt« und »gefühlt« werden, weil der »erlebende Mensch«, ohne darum zu wissen, je in eine das Seiende im Ganzen entbergende Gestimmtheit eingelassen ist. Jedes Verhalten des geschichtlichen Menschen ist jeweils, ob betont oder nicht, *gestimmt*, und durch diese Gestimmtheit hineingehoben in das Seiende als ein solches im Ganzen. Das jeweilige Verhalten des Menschen braucht nicht einmal um dieses Seienden im Ganzen eigens zu *wissen*, das jedes Verhalten umschließt. Die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen fällt auch nicht zusammen mit der Summe des gerade bekannten Seienden. Im Gegenteil: wo für den Menschen das Seiende wenig gekannt und durch Wissenschaft kaum und nur roh erkannt ist, kann die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen wesentlicher walten als dort, wo das Bekannte und jederzeit Kennbare unübersehlich geworden ist und der Betriebsamkeit des Kennens nichts mehr zu widerstehen vermag, indem sich die technische Beherrschbarkeit der Dinge grenzenlos gebärdet. Gerade im Platten und Glatten des Alleskennens und Nurkennens verflacht sich die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen in das scheinbare Nichts des nicht einmal mehr Gleichgültigen, sondern nur Vergessenen.

Das stimmende Seinlassen von Seiendem greift durch alles in ihm schwingende offenständige Verhalten hindurch und greift ihm schon vor. Also stimmt es das Seiende im Ganzen. Das Verhalten des Menschen ist je durchstimmt von der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen. Dieses »im Ganzen« aber erscheint im Gesichtsfeld des alltäglichen »Rechnens« und Beschaffens als das Unberechenbare, Ungreifbare. Es läßt sich aus dem jeweils gerade offenbaren Seienden, gehöre dies in die »Natur« oder in die »Geschichte«, nie fassen. Obzwar ständig alles stimmend, bleibt es doch das Unbestimmte, Unbestimmbare und fällt dann zumeist und zugleich auch wieder mit dem Gängigsten und Unbedachtesten zusammen. Dieses Stimmende aber ist nicht nichts, sondern die Verbergung des Seienden im Ganzen. Gerade indem das Seinlassen im einzelnen Verhalten je das Seiende sein läßt, zu dem es sich verhält, und es damit entbirgt, verbirgt es das Seiende

im Ganzen. Das Seinlassen ist in sich zugleich ein Verbergen im Sinne des wesentlichen Bezugs zur *Verbergung* des »im Ganzen«. In der ek-sistenten Freiheit des Daseins geschieht die Verbergung des Seienden im Ganzen, ist die Verborgenheit.⁸

Die Verborgenheit versagt der ἀ-λήθεια das *ἀ* und läßt sie noch nicht als στέρησις (Beraubung) zu, sondern bewahrt ihr das Eigene als Eigentum. Die Verborgenheit ist dann, von der Wahrheit als Entborgenheit her gedacht, die Un-entborgenheit und somit die dem Wahrheitswesen eigenste und somit eigentliche Un-wahrheit. Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen stellt sich nie erst nachträglich ein etwa als Folge der immer stückhaften Erkenntnis des Seienden. Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen, die eigentliche »Un-wahrheit«, ist älter als jede Offenbarkeit von diesem und jenem Seienden. Sie ist so alt wie das Seinlassen selbst, das entbergend auch schon verborgen hält, zur Verbergung sich verhält. Und was verwahrt das Seinlassen in diesem Bezug? Nichts Geringeres als die Verbergung des Verborgenen im Ganzen des Seienden als solchen, d. h. das *Geheimnis*. Nicht ein Geheimnis über dieses und jenes, sondern dieses, daß überhaupt das Geheimnis als ein solches das Dasein des Menschen durchwaltet.

Im entbergenden und zugleich verbergenden Seinlassen des Seienden im Ganzen geschieht es, daß die Verbergung des erstlich Verborgenen ist. Das Dasein verwahrt, sofern es ek-sistiert, die erste und weiteste Un-entborgenheit, die eigentliche Un-wahrheit. Das eigentliche Un-wesen der Wahrheit ist das Geheimnis. Un-wesen bedeutet hier *noch nicht ab-gefallen* zum Wesen im Sinne des Allgemeinen (κοινόν, γένος), seiner possibilitas und ihres Grundes; Un-wesen bedeutet das in solchem Sinne *vor*-wesende anfängliche Wesen. Un-wesen besagt aber zunächst und zumeist die Verunstaltung jenes schon abgefallenen Wesens. Das Un-wesen bleibt freilich in jeder dieser Bedeutungen je in seiner Weise dem Wesen wesentlich und wird niemals »un-wesentlich« im Sinne des

⁸ Das Wesen dieser Verbergung aber ist Verbergung des Seyns – das Seyn selbst, das als Verbergung anfänglich entbirgt.

Gleichgültigen. (Der »Grund« für die Wesentlichkeit des Unwesens jeglicher Art liegt in dem nichtenden (verweigernden) Wesen des Seyns.) Aber so von »Un-wesen«, »Un-wahrheit« zu sagen, geht allzu hart gegen das gewöhnliche Meinen und nimmt sich aus wie ein Spiel mit gewaltsamen »Paradoxen«. Und weil dieser Anschein schwer zu beseitigen ist, deshalb soll auf diese »paradoxe« Rede verzichtet sein. Für den Wissenden allerdings deutet das »Un« des anfänglichen Unwesens der Wahrheit als der Unwahrheit in den noch unerfragten Bereich der Wahrheit des Seins (nicht erst des Seienden).

Die Freiheit ist als das Seinlassen des Seienden als eines solchen in sich das ent-schlossene (sich nicht verschließende) Verhältnis zum Geheimnis. In diesem Verhältnis gründet alles Verhalten und empfängt aus ihm die Weisungen zum Seienden und seiner Entbergung. Doch dieses Grundverhältnis zum Verborgenen verbirgt sich dabei selbst, indem es einer Vergessenheit des Geheimnisses den Vorrang läßt. Der Mensch verhält sich zwar ständig in seinem Verhalten zu Seiendem, aber er läßt es auch zumeist immer bei diesem oder jenem Seienden und der jeweiligen Offenbarkeit desselben bewenden. Der Mensch hält sich im Gangbaren und Beherrschbaren auch da, wo es das Erste und Letzte gilt. Und wenn er sich aufmacht, die Offenbarkeit des Seienden in den verschiedenen Bezirken seines Tuns und Lassens zu erweitern, zu ändern, neu zu sichern und neu anzueignen, dann nimmt er zumeist die Anweisungen dazu aus dem Umkreis der gangbaren Absichten und Bedürftigkeiten. Die Ansässigkeit im Gangbaren ist aber in sich das Nicht-walten-Lassen der Verborgenen des Seienden im Ganzen. Zwar gibt es auch im Gangbaren Rätsel, Ungeklärtes, Unentscheidbares; aber diese ihrer selbst sicheren Fragen sind nur Durchgänge und Zwischenstellen für die Gänge im Gangbaren und deshalb nicht wesentlich. Wo die Verborgenen des Seienden im Ganzen nur wie eine zuweilen sich meldende Grenze beiher zugelassen wird, ist die Verbergung als Grundgeschehnis in der Vergessenheit versunken. Allein, das vergessene Geheimnis des Daseins wird durch die Vergessenheit nicht beseitigt, sondern die

Vergessenheit verleiht dem scheinbaren Schwund des Vergessenen eine eigene Gegenwart. Indem das Geheimnis sich in der Vergessenheit und für sie versagt, läßt es den geschichtlichen Menschen in seinem Gangbaren bei seinen Gemächten stehen. So stehen gelassen, ergänzt sich ein Menschentum seine »Welt« aus den je neuesten Bedürfnissen, Absichten und füllt sie aus mit seinen Vorhaben und Planungen. Diesen entnimmt jetzt der Mensch, des Seienden im Ganzen vergessend, seine Maße. Auf diesen beharrt er und versieht sich stets mit ihresgleichen neuen Maßen, ohne noch den Grund der Maßnahme selbst und das Wesen der Maßgabe zu bedenken. Trotz des Fortgangs zu neuen Maßen und Zielen versieht sich der Mensch in der Wesens-Echtheit seiner Maße. Er vermißt sich, je ausschließlicher er sich selbst als das Subjekt für alles Seiende zum Maß nimmt. Die vermessene Vergessenheit des Menschentums beharrt auf der Sicherung seiner selbst durch das ihm jeweils zugängliche Gangbare. Dieses Beharren hat seine ihm selbst unkennbare Stütze im *Verhältnis*, als welches das Dasein nicht nur ek-sistiert, sondern zugleich in-sistiert, d. h. sich versteifend besteht auf dem, was das wie von selbst und an sich offene Seiende bietet. *Ek-sistent ist das Dasein in-sistent*. Auch in der insistenten Existenz waltet das Geheimnis, aber als das vergessene und so »unwesentlich« gewordene Wesen der Wahrheit.

Insistent ist der Mensch der je nächsten Gangbarkeit des Seienden zugewendet. Aber er insistiert als eksistenter, indem er doch das Seiende als ein solches zur Richte und aus ihm die einzigen Maße nimmt. In seinem Maßnehmen aber ist das Menschentum weggewendet vom Geheimnis. Jene insistente Zuwendung zum Gangbaren und diese eksistente Wegwendung vom Geheimnis gehören zusammen. Sie sind eines und dasselbe. Jenes Zu- und Wegwenden folgt jedoch einer eigentümlichen Wende des Hin und Her im Dasein. Die Umgetriebenheit des Menschen weg vom Geheimnis hin zum Gangbaren, von einem Gängigen zum nächsten und vorbei am Geheimnis ist das *Irren*.

Der Mensch irrt. Der Mensch geht nicht erst in die Irre. Er

so schon in der Irre steht. Die Irre, durch die der Mensch geht, ist nichts, was nur gleichsam neben dem Menschen herzieht wie eine Grube, in die er zuweilen fällt, sondern die Irre gehört zur inneren Verfassung des Da-seins, in das der geschichtliche Mensch eingelassen ist. Die Irre ist der Spielraum jener Wende, in der die in-sistente Ek-sistenz wendig sich stets neu vergißt und vermißt. Die Verbergung des verborgenen Seienden im Ganzen waltet in der Entbergung des jeweiligen Seienden, die als Vergessenheit der Verbergung zur Irre wird.

Die Irre ist das wesentliche Gegenwesen zum anfänglichen Wesen der Wahrheit. Die Irre öffnet sich als das Offene für jegliches Widerspiel zur wesentlichen Wahrheit. Die Irre ist die offene Stätte und der Grund des *Irrtums*. Nicht ein vereinzelter Fehler, sondern das Königtum (die Herrschaft) der Geschichte jener in sich verwobenen Verstrickungen aller Weisen des Irrrens ist der Irrtum. Jedes Verhalten hat gemäß seiner Offenständigkeit und seinem Bezug zum Seienden im Ganzen je seine Weise des Irrrens. Der Irrtum erstreckt sich vom gewöhnlichsten Sich-vertun, Sich-versehen und Sichverrechnen bis zum Sichverlaufen und Sichversteigen in den wesentlichen Haltungen und Entscheidungen. Was man jedoch gewöhnlich und auch nach den Lehren der Philosophie als Irrtum kennt, die Unrichtigkeit des Urteils und die Falschheit der Erkenntnis, ist nur eine und dabei die oberflächlichste Weise des Irrrens.

Die Irre, in der jeweils ein geschichtliches Menschentum gehen muß, damit sein Gang irrig sei, fügt wesentlich mit die Offenheit des Daseins. Die Irre durchherrscht den Menschen, indem sie ihn beirrt. Als Beirung schafft die Irre aber zugleich mit an der Möglichkeit, die der Mensch aus der Ek-sistenz zu haben vermag, sich *nicht* beirren zu lassen, indem er die Irre selbst erfährt und sich nicht versieht am Geheimnis des Da-seins.

Weil die in-sistente Ek-sistenz des Menschen in der Irre geht, und die Irre als Beirung in je einer Weise bedrängt und aus dieser Bedrängnis mächtig ist des Geheimnisses, und zwar als eines vergessenen, deshalb ist der Mensch in der Ek-sistenz seines Da-

seins dem Walten des Geheimnisses und der Bedrängnis der Irre *zumal* unterworfen. Er ist in der Not der Nötigung durch das Eine und das Andere. Das volle, sein eigenstes Unwesen einschließende Wesen der Wahrheit hält das Dasein mit dieser ständigen Wende des Hin und Her in die Not. Das Dasein ist die Wendung in die Not. Aus dem Da-sein des Menschen und aus ihm allein entspringt die Entbergung der Notwendigkeit und ihr zufolge die mögliche Versetzung in das Unumgängliche.

Die Entbergung des Seienden als eines solchen ist in sich zugleich die Verbergung des Seienden im Ganzen. Im Zugleich der Entbergung und Verbergung waltet die Irre. Die Verbergung des Verborgenen und die Irre gehören in das anfängliche Wesen der Wahrheit. Die Freiheit, aus der in-sistenten Ek-sistenz des Da-seins begriffen, ist das Wesen der Wahrheit (im Sinne der Richtigkeit des Vor-stellens) nur deshalb, weil die Freiheit selbst aus dem anfänglichen Wesen der Wahrheit, dem Walten des Geheimnisses in der Irre, entstammt. Das Seinlassen des Seienden vollzieht sich im offenständigen Verhalten. Das Seinlassen des Seienden als eines solchen im Ganzen geschieht aber wesensgerecht erst dann, wenn es zuweilen in seinem anfänglichen Wesen übernommen wird. Dann ist die Ent-schlossenheit zum Geheimnis unterwegs in die Irre als solche. Dieser Ausblick in das Geheimnis aus der Irre ist das Fragen im wesentlichen Sinne der einzigen Frage, was das Seiende als solches im Ganzen sei. Dieses Fragen fragt die wesentlich beirrende und daher in ihrer Mehrdeutigkeit noch nicht gemeisterte Frage nach dem *Sein* des Seienden. Solches Fragen heißt von früh an Philosophie. Als Philosophie kommt die geschichte-gründende Befreiung des Menschen zur Ek-sistenz ins Wort, das nicht erst der »Ausdruck« einer Meinung, sondern je schon das gutverwahrte Gefüge der Wahrheit des Seienden im Ganzen ist. Wieviele für dieses Wort das Ohr haben, zählt nicht. Wer jene sind, die hören können, entscheidet die Geschichte. In demselben Weltaugenblick jedoch, den der Anfang der Philosophie erfüllt, beginnt auch erst die *ausgeprägte* Herrschaft des gemeinen Verstandes. Er beruft sich auf die Fraglosigkeit des offenbaren Seien-

den und deutet jedes denkerische Fragen als einen Angriff auf den gesunden Menschenverstand und seine unglückliche Gereiztheit.

Aber was die Philosophie nach der Schätzung des gesunden und in seinem Bezirk wohlberechtigten Verstandes ist, trifft nicht ihr Wesen, das sich nur aus dem Bezug zur ursprünglichen Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen bestimmen läßt. Weil aber das volle Wesen der Wahrheit das Unwesen einschließt und allem zuvor als Verbergung waltet, ist die Philosophie als das Erfragen dieser Wahrheit in sich zwiespältig. Ihr Denken ist die Gelassenheit der Milde, die der Verborgenheit des Seienden im Ganzen sich nicht versagt. Ihr Denken ist zumal die Entschlossenheit der *Strenge*, die nicht die Verbergung sprengt, aber ihr unversehrtes Wesen ins Offene des Begreifens und so in ihre eigene Wahrheit nötigt.

In der milden Strenge und strengen Milde ihres Seinlassens des Seienden als solchen im Ganzen wird die Philosophie zu einem Fragen, das sich nicht einzig an das Seiende halten, aber auch keinen Machtspruch von außen zulassen kann. Diese innerste Not der Philosophie hat Kant geahnt; denn er sagt von der Philosophie: »Wir sehen sie, die Philosophie, in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert.«⁹

Bei dieser Wesensdeutung der Philosophie blickt Kant, dessen Werk die letzte Wendung der abendländischen Metaphysik einleitete, in einen Bereich hinaus, den er gemäß seiner metaphysischen Grundstellung in der Subjektivität zwar nur aus dieser begreifen konnte und als Selbsthalten eigener Gesetze begreifen

⁹ [Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). In: Kant's gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, a.a.O., S. 385–463; hier S. 425. (Der Beginn des Zitats ist geringfügig umgestellt, die Schreibweise und Zeichensetzung ist modernisiert.)]

mußte. Dieser Wesensblick in die Bestimmung der Philosophie ist dennoch weit genug, um jede Verknechtung ihres Denkens zu verwerfen, deren hilfloseste Art in der Ausflucht sich versteckt, die Philosophie als einen »Ausdruck« der »Kultur« und als Zierde eines schaffenden Menschentums gerade noch gelten zu lassen.

Ob jedoch die Philosophie ihr anfänglich entschiedenes Wesen schon erfüllt als »Selbsthalterin ihrer Gesetze«, oder ob sie nicht selbst erst gehalten und zum Halten gestimmt wird durch die Wahrheit dessen, wovon ihre Gesetze je Gesetze sind, das entscheidet sich aus der Anfänglichkeit, in der das ursprüngliche Wesen der Wahrheit für das denkerische Fragen wesentlich wird.

Der hier vorgetragene Versuch führt die Frage nach dem Wesen der Wahrheit über das Gehege der gewohnten Umgrenzung im üblichen Wesensbegriff hinaus und verhilft zum Nachdenken darüber, ob die Frage nach dem Wesen der Wahrheit nicht zugleich und zuerst sein muß die Frage nach der Wahrheit des Wesens. Im Begriff des »Wesens« aber denkt die Philosophie das Sein. Die Rückführung der inneren Möglichkeit der Richtigkeit der Aussage auf die ek-sistente Freiheit des Seinlassens als ihren »Grund« und die Vordeutung auf den Wesensanfang dieses Grundes in der Verbergung und der Irre möchten darauf hinzeigen, daß das Wesen der Wahrheit nicht das leere »Generelle« einer »abstrakten« Allgemeinheit ist, sondern das sich verbergende Einzige der einmaligen Geschichte der Entbergung des »Sinnes« dessen, was wir das Sein nennen und seit langem nur als das Seiende im Ganzen zu bedenken gewohnt sind.

BEILAGE ZUR 4. VERSION
(Pfingsten 1940)*Anmerkung zum Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit«*

Die vorstehende Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist zuerst in einem öffentlichen Vortrag mitgeteilt worden (Herbst und Winter 1930 in Bremen, Marburg a. L., Freiburg i. Br. und Sommer 1932 in Dresden). Das im Vortrag Gefragte und dem Zusammenhang einer Besinnung auf die Wahrheit des Wesens Entnommene wurde dann unter Beibehaltung des Ansatzes, der Grundstellung und des Aufbaus überarbeitet im Sommer 1932, im Herbst 1934, im Winter 1937 und Pfingsten 1940 in die jetzige Fassung gebracht.

Die entscheidende Frage (Sein und Zeit 1927) nach dem »Sinn« (Wahrheit) des »Seins« (nicht des Seienden) bleibt absichtlich entfaltet. Das Denken hält sich scheinbar in der Bahn der Metaphysik und vollzieht dennoch in seinen entscheidenden Schritten von der Wahrheit als Richtigkeit zur ek-sistenten Freiheit und von dieser zur Wahrheit als Verbergung und Irre einen Wandel des Fragens, der in die *Überwindung* der Metaphysik gehört.

Das im Vortrag erreichte Wissen erschöpft sich nicht in einem anderen »Begriff« der Wahrheit, sondern erfüllt sich in der wesentlichen Erfahrung, daß erst aus dem Da-sein eine Nähe zur Wahrheit des Seins für den geschichtlichen Menschen sich vorbereiten kann. Jede Art von »Anthropologie« und alle Subjektivität des Menschen als Subjekt ist nicht nur, wie schon in »Sein und Zeit«, verlassen und die Wahrheit des Seins als »Grund« einer gewandelten geschichtlichen Grundstellung aufgesucht. Jetzt wird vielmehr der Versuch gemacht, aus diesem anderen »Grund« (dem Da-sein) her zu denken. Die innere Bewegung des Vortrags dient keineswegs der Steigerung einer »Lebendigkeit« des Aufbaus; die Schrittfolge des Fragens ist in sich der Gang eines Denkens, das nicht Vorstellungen und Begriffe liefert, sondern sich als Wandlung des Bezugs zum Sein selbst erfährt und versucht.

XI. AUGUSTINUS: QUID EST TEMPUS?
CONFESSIONES LIB. XI
(26. Oktober 1930)

Augustinus
Quid est tempus?
Confessiones lib. XI.¹

Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit.
*Confessiones lib. XI.*²

(Die kurze Vorlesung möchte ein kleiner Dank sein für die freundschaftliche Aufnahme in Ihrem Kloster.

Die Vorlesung handelt von der Betrachtung des hl. Augustinus über die Zeit.)

In der abendländischen Philosophie sind uns *drei* bahnbrechende Besinnungen auf das Wesen der Zeit überliefert: die erste hat *Aristoteles* durchgeführt; die zweite ist das Werk des hl. *Augustinus*, die dritte stammt von I. *Kant*. Jede dieser drei Besinnungen über das Wesen der Zeit ist einem eigenen Zusammenhang entwachsen. Die Eigentümlichkeit der jeweils leitenden Perspektive läßt sich äußerlich in folgender Weise kennzeichnen: die aristotelische Abhandlung über die Zeit findet sich in der *Physik* lib. IV, c. 10–14. Die augustinische Betrachtung steht in den *Confessiones* (lib. XI); die kantischen Erörterungen über die Zeit begegnen uns in der *Kritik der reinen Vernunft* und zwar nicht nur und nicht in erster Linie im Anfang (transzendente Aesthetik), sondern in dem Stück des Werkes, das das Kernstück ausmacht, im Abschnitt über den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien). Physik – Confessiones – Kritik der reinen Vernunft (Grundlegung der Metaphysik): drei verschiedene Titel, in denen ganz verschiedene Bezirke des Fragens nach der Zeit angezeigt sind; entsprechend verschieden Ansatz und Richtung der Untersuchung und erst recht Gehalt der Ergebnisse und Charakter der Antworten.

¹ [Überschrift auf dem Deckblatt.]

² [Überschrift auf dem 1. Blatt des Manuskripts und Angabe:] Beuron, Erzabtci St. Martin 26. X. 30 (Conferenz vor den Mönchen, Klerikern und Novizen).

Und doch gehören die drei grundverschiedenen Besinnungen im Ersten und Letzten zusammen; wie überall in der Philosophie, wenn sie in der Nähe des Wesens der Dinge weilt. Im Wesentlichen kein Fortschritt; Fortschritt nur im Unwesentlichen und zutiefst Belanglosen. Das kann freilich jetzt nicht gezeigt werden. Wir beschränken uns auf die Auslegung der Betrachtung des hl. Augustinus.

Jedoch sei eine kurze und rohe Kennzeichnung der aristotelischen Zeitabhandlung vorausgeschickt. Sie hat die ganze nachkommende Geschichte des Zeitproblems entscheidend bestimmt. In der Abhebung gegen die aristotelische Abhandlung kommt die augustinische Betrachtung in ihrer Eigentümlichkeit schärfer ans Licht.

(Kurz darstellen:

1. *Wo* untersucht Aristoteles die Zeit; in welchem Zusammenhang?
2. *In welcher Weise?*)

[Ad 1.] Die aristotelische Zeitabhandlung findet sich in der »Physik«. φυσικὴ ἐπιστήμη hat zu ihrem Gegenstand die φύσει ὄντα – die Natur in dem ganz weiten Sinne des vorhandenen Seienden überhaupt, der Welt; diese Physik, die nichts zu tun hat mit dem neuzeitlichen Begriff, fragt nach dem Sein und Wesen (λόγος) der φύσις. Es ist die Frage der φυσιολόγοι, wie bei Aristoteles noch die archaischen Philosophen heißen;³ fälschlich »Naturphilosophie« – einfach Philosophie schlechthin.⁴

³ [Vgl. u. a. Aristoteles, Phys. 203 b 15, 205 a 26, 206 b 23, 213 b 1.]

⁴ Vgl. über Aristoteles' *Zeitabhandlung* Sommersemester 1927 (Maschinenschrift) 482 ff. [Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Gesamtausgabe Bd. 24), S. 330 ff.]

Simon Moser; *Dissertation* über Ockham, Freiburg 1930; unzureichend in vielem. [Simon Moser, *Die »Summulae in libros physicorum«* des Wilhelm von Ockham. Ein kritischer Vergleich ihrer Grundbegriffe mit der Philosophie des Aristoteles. Phil. Diss. Universität Freiburg i. B. 1930; als Buch unter dem Titel: *Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham. Kritischer Vergleich der Summulae in libros physicorum mit der Philosophie des Aristoteles*. Innsbruck: Rauch 1932 (Philosophie und Grenzwissenschaften. IV. Bd. – 2./3. Heft).]

Entsprechend für Aristoteles in seiner Physik die Frage: Was ist die φύσις? Was gehört zu einer Natur überhaupt (Kant)? Antwort: ἀρχὴ κινήσεως⁵ – die innere Ermöglichung der Bewegung als solcher.⁶ Demnach für die μέθοδος περὶ φύσεως δεῖ μὴ λανθάνειν: τί ἐστι κίνησις [vgl. Phys. Γ 1, 200 b 13 sq.]. Das τί ἐστίν – das Was-sein – Wesen muß entborgen werden. Daher die erste und zentrale thematische Untersuchung περὶ κινήσεως [Physik] Γ 1–3 und E, Θ. Die κίνησις aber τῶν συνεχῶν [200 b 17], was gedehnt ist, Dimensionen überhaupt hat, Stetigkeit – und deshalb ἐμφαίνεται τὸ ἄπειρον [vgl. ebd.] – Grenzenlose. προσχρήσασθαι [...] τῷ λόγῳ [...] τοῦ ἀπείρου, ὡς τὸ εἰς ἄπειρον διαιρετὸν συνεχὲς ὄν.⁷ πρὸς δὲ τούτοις ἄνευ τόπου καὶ κενοῦ καὶ χρόνου κίνησιν ἀδύνατον εἶναι. [200 b 19 sqq.] Also: σκεπτέον [...] περὶ ἐκάστου τούτων [200 b 23 sq.].

Damit deutlich: Zeitproblem im *Dienste* des Bewegungsproblems und in unmittelbarer *Nachbarschaft* mit dem Problem des Grenzenlosen, des Ortes, der Leere.

[Ad 2.] Und in welcher Weise untersucht Aristoteles die Zeit? Am Leitfaden von zwei Fragen: zuerst πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὴ ὄντων [Phys. Δ 10, 217 b 31]; denn die Zeit vergeht ja doch ständig. Sie *ist* Zeit – als solche *vorhanden* gerade, indem sie vergeht, *abhanden* kommt. Mithin ist sie und ist wieder nicht; das οὐσία τις.

εἶτα: τίς ἡ φύσις αὐτοῦ; [217 b 32]⁸

οὔτε κίνησις – οὔτ' ἄνευ κινήσεως [...], τί τῆς κινήσεως; [Δ 11, 219 a 1 sqq.]

⁵ [Aristoteles, Phys. Γ 1, 200 b 12. Die folgenden (vom Herausgeber ergänzten) Angaben im Text beziehen sich auf die aristotelische »Physik«.]

⁶ φύσει ὄντα κινούμενα.

⁷ [Satzteil nach dem Komma vom Herausgeber nach Heideggers Handexemplar (Aristotelis Physica. Recensuit Carolus Prantl. Leipzig: Teubner 1879) ergänzt. In der Handschrift steht »usf.«.]

⁸ [Der *Strichpunkt* ist hier und im folgenden Zitat als das *griechische Fragezeichen* zu lesen. – Hier nun die zweite Frage der im vorangehenden Absatz (!) genannten »zwei Fragen«.]

τοῦτο γὰρ ἐστὶν <δ>⁹ χρόνος ἀριθμὸς [μέτρον] κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον [219 b 1 sq.; vgl. 220 b 32 (μέτρον)].

χρόνος μετρεῖται; gehört zu ihrem Wesen. Deshalb:

τὸ μὲν γὰρ ἐν χρόνῳ εἶναι τὸ μετρεῖσθαι ἐστὶ χρόνῳ [Δ 12, 221 b 21 sq.].

Jetzt ([Phys. Δ] c. 14) aus dem geklärten Wesen auch die Art ihres Vorhandenseins deutlicher (zurück zur 1. Frage¹⁰). Χρόνος hängt irgendwie mit dem Gezähltwerden zusammen; zählen aber ein Verhalten der ψυχή. πῶς [...] ἔχει ὁ χρόνος πρὸς τὴν ψυχὴν [Δ 14, 223 a 16 sq.]; ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης [223 a 26]. Es ist nicht möglich, daß Zeit sei, wenn nicht eine Seele existiert.¹¹ Aristoteles kommt über diese negative Kennzeichnung des Zusammenhangs von Seele und Zeit nicht hinaus. Das heißt aber: die Interpretation des Wesens der Zeit selbst bleibt auf einer bestimmten »Stufe« stehen.¹²

Die bahnbrechende Bedeutung der aristotelischen Zeitabhandlung aber liegt darin, daß in ihr zum ersten Mal das metrologische alltägliche Erfahren der Zeit und das Rechnen mit ihr – die Zeit mit der wir rechnen, die wir finden, wenn wir auf die *Uhr sehen* – einer phänomenologischen Interpretation unterworfen und begrifflich durchdrungen wird. Daß nun Augustinus gerade den Zusammenhang von Zeit und Seele ins Licht setzt, das muß der erwarten, der von Anfang an bedenkt, wo die augustinische Zeitbetrachtung sich findet: in so etwas wie *Confessiones*.

Die augustinische Meditation über die Zeit ist nun auch viel gerühmt und genannt, obzwar ebensowenig wie die aristotelische und selten erkannt. Wir sind noch weit entfernt von einer wirklichen Ausschöpfung ihres grundsätzlichen Gehaltes.

Kaum ein philosophischer Schriftsteller – wenn er noch so flüchtig von der Zeit spricht – unterläßt es, das Augustinuswort zu

⁹ [Ergänzung des Herausgebers (nach allen Ausgaben).]

¹⁰ [Vgl. den Hinweis oben Anm. 8.]

¹¹ Sein der Zeit nicht ohne Seele. [Pfeilstrich von hier zu:] Beilage [folgende Anmerkung].

¹² Beilage [im vorliegenden Band Beilage Nr. 1, S. 450 ff.].

zitieren: si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.¹³ Bei diesem Zitat, durch das die Schwierigkeit der Zeituntersuchung belegt werden soll, bleibt es zumeist. Aber auch da, wo man in die Confessiones selbst einzudringen versucht, pflegt man die Auslegung mit dem X. Buch abzuberechnen. Meist wird dazu dann vermerkt, es finde sich im XI. Buch eine Abhandlung über die Zeit.¹⁴

Demgegenüber sei behauptet:

1. Die Betrachtung über die Zeit ist durch die innere Fügung der Confessiones gefordert. Ja noch mehr,
2. in ihrer Zeitbetrachtung gewinnen die Confessiones erst ihr *eigentliches Ziel*, d. h. den metaphysischen Boden ihrer selbst.
3. Diese Zeitabhandlung gibt so gerade erst den entscheidenden Aufschluß über dieses grandiose Werk, das man schon hoffnungslos mißverstanden hat, wenn man es unter die Selbstbiographien einreicht.

Diese Thesen verlangen nun den Beweis. Der muß offenbar so geführt werden, daß wir aus dem Gesamtinhalt und Charakter der Confessiones den Gehalt der Zeitbetrachtung und ihre innere Zugehörigkeit zum Werk verständlich machen. Die Durchführung dieser Aufgabe ist freilich zu schwer und zu weitläufig für diese kurze Vorlesung. Wir wählen einen anderen Weg; und zwar nicht nur der Kürze halber, sondern um den Beweis durchsichtiger und schlagkräftiger zu machen.

Wir halten uns zunächst an das übliche Verfahren und nehmen die Betrachtung über die Zeit, die im XI. Buch, cap. XIV, thematisch beginnt, für sich heraus und versuchen rein aus dem Gang dieser Betrachtung und ihrem Ergebnis einen Einblick zu gewin-

¹³ [Confessiones XI (= liber) 14 (= cap.), 17 (= sectio); ed. Knöll, p. 250. (Die Seitenangabe und der Nachweis der Zitate erfolgt nach Heideggers Handexemplar: S. Aureli Augustini Confessionum libri tredecim. Ex recognitione P. Knöll. Editio stereotypa impressio nova. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1926.)]

¹⁴ [Augustinus.] *Retractationes*.
Misch, Hertling. Ratlos gegenüber [Buch] XI–XIII.
[Vgl. dazu Beilage Nr. 1, S. 450 f.]

nen in ihre notwendige Zugehörigkeit zum Ganzen des Werkes. Damit eröffnet sich von selbst ein eigentlicheres Verständnis der *Confessiones*.

Unsere Erörterung gliedert sich so in *drei* Punkte:

1. Der Gang der augustinischen Zeitbetrachtung. [436]
2. Das Ergebnis der Betrachtung und seine *grundsätzliche* Bedeutung. [444]
3. Der Zusammenhang der Zeitbetrachtung mit dem Ganzen der *Confessiones*. [446]

*

Ad 1. *Der Gang der augustinischen Zeitbetrachtung*.¹⁵

Keine Inhaltsangabe, sondern Herausarbeitung der inneren Bewegung des Problems, Ansatz und Art der Entfaltung. Frei zu sehen [?], *wo* die Problematik steht und *welchen* Raum sie sich schafft.

[I. Gang.]

quid est enim tempus? (XIV, 299¹⁶) Was ist denn die Zeit? Das ist die Frage. Es bleibt für das Verständnis unumgänglich, daß wir uns zuvor klar werden über den Ansatz der Untersuchung. Sie setzt ein im Blick auf das, was uns in der alltäglichen Zeiterfahrung gegeben ist. Dieser Bezirk der alltäglichen aufdringlichen Nähe der Zeit wird ständig im Gang der Betrachtung durchgehalten. Mit unvergleichlicher Kraft der Analytik macht Augustinus die-

¹⁵ Der Gang entfaltet sich auf zwei Wegen. Äußerlich lassen sie sich so festlegen: der I. Gang – [Buch XI, cap.] XIV–XX
[der] II. [Buch XI, cap.] XXIII–XXXI.
[Vgl. dazu auch Beilage Nr. 1, S. 452 (Ad 1.).]

¹⁶ [Confessiones XI 14, 17; ed. Knöll, p. 299. (Die von Heidegger (in *römischen* Ziffern) angeführten *Kapitel*, beziehen sich in der Regel auf das XI. Buch der *Confessiones*.) An dieser Stelle seines Handexemplars verweist Heidegger auf das I. Buch: »vgl. oben p. 7!« (Confessiones I 6, 10 (finis)).]

sen Bezirk sichtbar; und mit einer vollendeten Kunst läßt er diesen Bezirk immer wieder in den Gesichtskreis des Betrachtenden treten.¹⁷

Die Zeit – quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus¹⁸ – was ist uns vertrauter und bekannter als die Zeit, die wir in unserem Reden ständig erwähnen – und von anderen erwähnt hören; im »ist« – war – ist gewesen – wird sein – in allen Abwandlungen der Verben, die wir deshalb Zeitwörter nennen.

Aber auch wenn wir nicht reden, haben wir mit der Zeit zu tun; wir rechnen mit der Zeit, teilen sie ein; es ist für uns noch Zeit; oder es ist keine Zeit mehr; wir haben Zeit; oder wir haben keine; wir nehmen uns Zeit, wir vergeuden Zeit. Aber gerade, wer keine Zeit hat, ist nicht etwa ihrer Macht entronnen, sondern gerade ihrer Macht *verfallen*. So ist die Zeit uns nicht nur ständig nahe, wir wissen auch über sie schon Wichtiges. tria [sunt] tempora, sicut pueri didicimus puerosque docuimus, praeteritum, praesens et futurum (XVII, 253¹⁹). Grunderfahrung: wir rechnen mit der Zeit; wir »messen die Zeit«. ²⁰ Und doch dieses Nächste, womit wir ständig um-gehen, brauchen und gebrauchen, es ist uns gerade verborgen – tempora – ista *et* usitata et abdita (XXII, 256²¹); und so erhebt sich die allgemeine *Frage nach ihr: was ist das, was wir messen?*²²

Was ist die Zeit? Ja ist sie denn überhaupt? Die Zeit ist Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – dies Vergangene iam non est, ist

¹⁷ *Ansatz und Boden*; ständiger Rückgang darauf: tempora metimur [Confessiones XI 16, 21; ed. Knöll, p. 252].

→ *Grunderfahrung anzeigen*; [confessio! c. 26] [Eckige Klammern in der Handschrift; Bezug auf: Confessiones XI 26, 33; ed. Knöll, p. 260].

¹⁸ [Confessiones XI 14, 17; ed. Knöll, p. 249 sq.]

¹⁹ [Confessiones XI 17, 22; ed. Knöll, p. 253.]

²⁰ [Verbindungsstrich zu Text in Anm. 18.]

²¹ [Confessiones XI 22, 28; ed. Knöll, p. 256.]

²² I. Weg: *ist das überhaupt, womit wir da so rechnen; ist die Zeit überhaupt ein Seiendes und in welchem Sinne?*

nicht mehr; futurum – nondum est (XIV, 250²³), ist noch *nicht*. Beide sind *nicht*. Und das Gegenwärtige – wenn es beständig anwesend wäre und nicht in die Vergangenheit verginge, dann wäre es nicht Zeit, sondern Ewigkeit; so vergeht auch die Gegenwart der Zeit – *est tempus, quia tendit non esse*²⁴ –, das *ständige Sich-verzehren*. Hegel.²⁵

So sagen wir von etwas Vergangenem z. B. *longum fuit*, es ist lange her; es ist eine lange Zeit, die *seit hundert Jahren*.²⁶ Aber wie kann lange her und lang *sein*, was gar nicht mehr *ist*. Denn es ist doch nur, was *praesent*, ein Praesens ist. *id solum est, quod praesens dicatur* (XV, 252²⁷). (So besagt ja auch der Hauptbegriff der antiken Philosophie, in dem sie das Sein begreift, – *οὐσία* – zugleich nachdem [?] und vor seiner terminologischen Bedeutung soviel wie das Anwesen – Haus und Hof, Besitz –, was vor- und zuhanden ist und nicht *abhanden* kommen darf.) *non ergo dicamus: longum fuit praeteritum tempus* [...], *sed dicamus: longum fuit illud praesens tempus* (XV, 251²⁸), lang war jene Zeit als *gegenwärtiger* Zeitraum.

Also zu sehen: *utrum praesens tempus possit esse longum*²⁹ – z. B. eine lange Zeit sind etwa hundert Jahre.

Doch siehe zu: *utrum possint praesentes esse centum anni*.³⁰ Wenn das *erste* [Jahr] abläuft, sind die übrigen 99 zukünftig – also noch nicht, wenn das *zweite* abläuft –

²³ [Confessiones XI 14, 17; ed. Knöll, p. 250.]

²⁴ [Ebd.]

²⁵ → und doch: *tempora metimur* [vgl. Confessiones XI 16, 21; ed. Knöll, p. 252].

[Zum »beständigen Sichaufheben« bzw. »Verzehren« der Zeit vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke (in zwanzig Bänden). Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil: Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen, § 257, Zusatz, S. 48; § 258, Zusatz, S. 50.]

²⁶ [Vgl. Confessiones XI 15, 18; ed. Knöll, p. 250.]

²⁷ [Confessiones XI 15, 20; ed. Knöll, p. 252. In Heideggers Handexemplar ist am Rand ergänzt: »Sein = Anwesenheit«.]

²⁸ [Confessiones XI 15, 18; ed. Knöll, p. 251.]

²⁹ [Confessiones XI 15, 19; ed. Knöll, p. 251.]

³⁰ [Ebd.]

[Am Rand:] *praesens* – »Jetzt«.

hundert Jahre können nicht gegenwärtig sein;³¹
 aber etwa das Jahr, das gerade abläuft – nur der erste Monat.
 Auch *ein Jahr* kann nicht gegenwärtig sein – aber etwa der *Monat*
 auch nicht
 oder ein Tag ganz gegenwärtig,
 keine Stunde – ja selbst
 nulla minutissima pars momentorum praesens,³²
 jetztig – ist es schon nicht mehr jetzt.
 praesens autem nullum habet spatium.³³ (caret spatio.³⁴)

Wo ist also die Zeit, von der wir sagen, daß *sie lang ist?*³⁵ Vergangenheit ist nicht mehr, Zukunft noch nicht; und als Gegenwart, die ja *ist*, gibt [es] keine Möglichkeit der Länge und Kürze – *Dehnung!* Das Gemessene *ist nicht* (Vergangenheit, Zukunft). Was ist (Gegenwart), kann nicht gemessen werden.

Und doch tempora metimur – *sentimus* intervalla temporum et conparamus.³⁶ Wenn aber sentiendo metimur, dann *praetereuntia tempora metimur*.³⁷ Aber dann *ist* doch die Zeit – und die Zeit dreifach. Oder *ist nur die Gegenwart?* Oder sind auch Futur und Praeteritum, nur daß Zukunft procedit ex aliquo occulto, Vergangenheit recedit in aliquod occultum.³⁸

³¹ [quocirca centum anni praesentes esse non poterunt. (Ibid.)]

³² [Vgl. Confessiones XI 15, 20; ed. Knöll, p. 252.]

³³ [Ibid. In Heideggers Handexemplar ist am Rand ergänzt: »Ergebnis: das praesens hat einen Vorrang – daraufhin alles gesammelt. Aber – selbst nicht meßbar. Ist denn Meßbarkeit und Gemessenheit die einzige und gar entscheidende Weise der Zeitbegegnung und damit des Präsenzproblems?«]

³⁴ [Confessiones XI 21, 27; ed. Knöll, p. 256.]

³⁵ [ubi est ergo tempus, quod longum dicamus? (Confessiones XI 15, 20; ed. Knöll, p. 252)]

³⁶ [Confessiones XI 16, 21; ed. Knöll, p. 252.]

³⁷ [Vgl. ebd.]

³⁸ [Vgl. Confessiones XI 17, 22; ed. Knöll, p. 253. In Heideggers Handexemplar ist am Rand ergänzt: »Die Art der Innerzeitigkeit ändert sich.«]

Denn wie soll sonst wahre Erzählung des Vergangenen, wie soll sonst wahre Voraussage des Künftigen möglich sein?³⁹ Wenn sie *sind, ubi sint!*⁴⁰

ubicumque [...] sunt, quaecumque sunt, non sunt *nisi praesentia*.⁴¹ Wo und wie ist »Vergangenheit« ein *praesens*; *präsent!*⁴²

Erzählung – wahres berichtet; nicht die Dinge, das Seiende selbst wird wieder geholt – non res ipsae – sondern imaginen intueri.⁴³

Imago – »Bild«, nicht Abbild, sondern species – εἶδος – ein Erblickbares. Das erblickbare »Bild« nur im *Rückblick gebildet*. Da Blicken ist als solches »bildend« – »da« ein Bild – Bild gebend und herstellend. Dieses Rückblicken in der Erinnerung und diese ein *Behalten – memoria*.

Ebenso

intueor auroram: oriturum solem praenuntio⁴⁴ – non *sol* futurus – (res) der Seele –, sondern *ortus, Weise des Seins* und auch dieses nisi *ortum ipsum animo imaginarer*⁴⁵, aber jetzt nicht rückblickend, sondern *vorblickend*.⁴⁶ | *Erwartung*. (und so das in der Gegenwart Seiende nur *als seiend* offenbar wenn da im »Bild« *des Anblicks*).

So ist klar: die Vergangenheit ist nicht, ebensowenig die Zukunft,⁴⁷ wenn damit gemeint ist das in der Vergangenheit Seiende – res –; sie sind nicht mehr und noch nicht. Aber Vergangenheit *ist* da und ebenso Zukunft, wenn sie bedeutet das Vergange-

³⁹ *doch* – narrare

praedicare, praemeditari [vgl. Confessiones XI 18, 23; ed. Knöll, p. 253st
Wir verhalten uns zu »Vergangenheit« und Zukunft – als Seiendes; als zu so
chen, worauf wir uns berufen]

⁴⁰ [Vgl. Confessiones XI 18, 23; ed. Knöll, p. 253.]

⁴¹ [Ebd. In Heideggers Handexemplar ist am Rand ergänzt: »ens = *praesens*«]

⁴² Grundsätzlich diese Zweideutigkeit beachten.

⁴³ [Vgl. ebd.]

⁴⁴ [Confessiones XI 18, 24; ed. Knöll, p. 254.]

⁴⁵ imaginari – *ein Bild bilden*.

⁴⁶ [Vgl. ebd.]

⁴⁷ [Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita (Confessiones XI 20, 26; ed. Knöll, p. 255).]

sein des Vergangenen, denn dieses *Vergangensein* ist im und für das Behalten *da* – bzw. in und *für das Erwarten*; und darnach ist ja im Grunde gesagt auch Vergangenheit qua *Vergangensein* usf., *dieses* ja nicht *vergangen*! —

da im Rückblick auf ...

da im *Vorblick* zu ...

da im Anblick von ...

	/	Ver-gegenwärtigen – in die Gegenwart
	/	hineinhalten – Behalten
		ein praesens de praeteritis
		ein praesens de futuris
		ein praesens de praesentibus ⁴⁸

praesens de:

1. etwas in der Seele *anwesend* – vorhanden.

2. Seele selbst ist gegenwärtigend.

Entsprechend das »de«:

1. was auf anderes Anwesendes verweist.

2. was in sich bebringend behaltend zu sehen gibt.

Wenn sie so da sind, dann *sind* drei Zeiten und diese drei sind da in anima:

das <i>da-haben</i> von Vergangenen	– memoria	[Behalten] ⁴⁹
das <i>da-haben</i> von Zukünftigem	– expectatio	
das <i>da-haben</i> von [Gegenwärtigem]	– contuitus. ⁵⁰	

Also die Zeit in ihrer Dreiheit *ist da; ist*.

Damit der erste Gang⁵¹ am Ziel. Es *ist* das, was wir messen.

⁴⁸ [Vgl. Confessiones XI 20, 26; ed. Knöll, p. 255.]

⁴⁹ [Eckige Klammern in der Handschrift.]

⁵⁰ [Vgl. ebd.]

⁵¹ [Zum »I. Gang« (bzw. Weg) und »II. Gang« vgl. oben S. 436, Anm. 15; S. 437, Anm. 22; ferner Beilage Nr. 1, S. 452 (Ad 1.).]

II. Gang.⁵²

Aber nun, *was ist es*, was wir messen?

Das Meßbare überhaupt – muß – *durchmeßbar*, dimension sein; *nullum spatium – non metimur.*⁵³

Nun hörten wir, wir messen *tempus praeteriens*. in quo spatio

Vergangene – nicht mehr;

Zukünftige – noch nicht;

Gegenwärtige – *caret spatio!!*⁵⁵

Die alte Situation – *implicatissimum aenigma.*⁵⁶ *Was ist d. Zeit*, die wir messen? Also Ausgang des ersten Ganges – alltägliche Zeiterfahrung – alte Berichte.⁵⁷

tempus = motum corporis – nach der Sonne – *sie selbst* – d. Zeit.⁵⁸ Mythologie – ihre eigene *Wahrheit; Offenbarkeit*. Doch ein anderes *motus corporis*; und *aliud [tempus]*, quo metimur.⁵⁹ Vgl. Bericht im Buch Josoa: als die Sonne still stand, bis die Schlacht durchgeführt war, da: *sol stabat, tempus ibat!*⁶⁰

Die *implicatio*: *Wir messen die Zeit mit der Zeit in der Zeit* *Was* wir messen (die Zeit), ist die Bewegung eines Körpers. *Wo* denn? *Womit messen wir es?* Messen – *ex quo – donec.*⁶²

Aber die Zeit, *mit der* wir Bewegung messen, müssen wir doc

⁵² [Vgl. dazu Beilage Nr. 2, S. 453 f.]

⁵³ [Confessiones XI 21, 27; ed. Knöll, p. 256.]

⁵⁴ [Vgl. ebd.]

⁵⁵ [Ebd.]

⁵⁶ [Confessiones XI 22, 28; ed. Knöll, p. 256.]

⁵⁷ *noch elementarer!*

⁵⁸ [Vgl. Confessiones XI 23, 29; ed. Knöll, p. 257. In Heideggers Handexemplar ist am Rand ergänzt: »Plato – Timaios 37 d sq. (Plotin Enn. [?])«. (Zu Plotin vgl. Enneades III 7 (Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου), 7–8.)]

⁵⁹ [Confessiones XI 24, 31; ed. Knöll, p. 259.]

⁶⁰ [Confessiones XI 23, 30; ed. Knöll, p. 258; vgl. Altes Testament, Buch Jos 10, 12 f.]

⁶¹ [Vgl. dazu die lateinische Formulierung in Beilage Nr. 2, S. 453, Anm. 108.]

⁶² [Confessiones XI 24, 31; ed. Knöll, p. 258 sq. In Heideggers Handexemplar ist am Rand ergänzt: »Haltepunkte des Messens.«]

ihrerseits messen, wenn sie als Maß soll dienen können. *metior – et quid metiar, nescio*⁶³ –

und wir messen doch in der Tat die Zeit und verstehen dergleichen wie *diu* = kurze Zeit; und wir messen lange Zeiten durch kurze. Zum Beispiel Gesang – Verse – Silben; langer Vers durch einen kurzen. Allein – der Vers nicht an sich lang bzw. kurz; ein langer Vers kann kürzer sein – si correptius; ein kurzer länger – si productius.⁶⁴

Also aus keinem etwas, was »Zeit hat«, zusammendichten oder auseinanderdehnen – *strecken*. Dann zeigt sich unmittelbar: die Zeit ist eine *Gestrecktheit* und Erstrecken (*distentio*); aber: cuius rei – wovon?⁶⁵

mirum – wunderbarlich – si non ipsius animi.⁶⁶ Der Geist selbst erstreckt sich; ich selbst bin, indem *ich mich erstrecke*. Diese *distentio* bildet sich, sie bildet die *tensio*. Dieses ihr Bilden ist ihr Wesen. Der *distentionale* Charakter der Zeit. Aber was heißt das?

quid enim metior⁶⁷ – was messe ich denn nur? praetereuntia – sagten wir; das *Vorübergehende*! Was ist dann das Messen – hier? Eine Zeit mit Hilfe der anderen –

vergleichend- begrenzendes	Vernehmen –		Behalten
-------------------------------	-------------	--	----------

affectionem meam⁶⁸ – nicht die begrenzten Dinge in der Zeit, sondern das Wie, in dem sie mich in Anspruch nehmen, wenn ich ihnen zugewendet bin; und was muß ich da tun, in diesen Affekten?⁶⁹

⁶³ [Confessiones XI 26, 33; ed. Knöll, p. 260.]

⁶⁴ [Vgl. ebd.]

⁶⁵ [Vgl. ebd.]

⁶⁶ [Ebd.]

⁶⁷ [Ebd.]

⁶⁸ [Vgl. Confessiones XI 27, 36; ed. Knöll, p. 262. In seinem Handexemplar verweist Heidegger auf eine spätere Stelle: »vgl. XXXI. 266« (Confessiones XI 31, 41; ed. Knöll, p. 266 (»variatur affectus«)).]

⁶⁹ Vgl. Kant. Wesen der Zeit als Selbstaffektion [vgl. Kritik der reinen Vernunft B 67 f.]; das was mich in meinem Wesen wesentlich ständig angeht und in Anspruch nimmt.

Gewärtigen behaltend – gegenwärtigen⁷⁰
 und darin öffnet sich Zukunft / Vergangenheit – Anwesenheit
 und dann bin ich erstreckt und *bilde vor* die Erstrecktheit der
 Währens, *des Anhaltens*.

Eine *lange vergangene Zeit* nicht in sich als etwas Langes vorhanden, sondern lang ist das, was wir jetzt als Zeit begreifen, die sich *erstrecken[de] Auslangen* nach. Lang ist die memoria, sofern sie weit *zurücklangt*, lang die Zukunft, sofern die Erwartung we vorgreift, und entsprechend das *Kurztragen* der Zeit.⁷¹

*Ad 2. Das Ergebnis der augustinischen Zeitbetrachtung
 und seine grundsätzliche Bedeutung.*

1. tempus ist distentio – memoria, expectatio, contuitus.
 (*positiv*) Das dreifach gestreute Sicherstrecken (Behalten
 Erwarten – Gegenwärtigen), das bildet – als blickbares Bild
 Vergangenheit – Zukunft – Gegenwart.
2. (*negativ*) Zeit ist nicht das bloße Nacheinander – eindimensional – der abfolgenden Jetztpunkte, keine bloße Reihe, die irgendwie abläuft; auch nicht das bloße »dauern«, wie man distentio vielfach nimmt; *dieses erst die »Folge« des erstreckten Übergang-haltens*.
3. distentio – Erstrecktheit ist der Grundcharakter der *vita activa*⁷², des *Seins* des menschlichen Verhaltens.
*vita distenditur*⁷³ – das menschliche *Sein als solches* ist dreifach gestreutes Sicherstrecken. *sive in tota vita*.⁷⁴
4. Diese distentio aber kann sich eigentümlich abwandeln.

Behalten	–	Vergessen –
Erwarten	–	Verzichten –

⁷⁰ das aber [Gang] III! [Vgl. oben S. 436–441.]

⁷¹ [Vgl. Confessiones XI 28, 37; ed. Knöll, p. 263 sq.]

⁷² [Vgl. Confessiones XI 28, 38; ed. Knöll, p. 264.]

⁷³ [Vgl. ebd.]

⁷⁴ [Vgl. ebd.]

Gegenwärtigen – Vorbeigehenlassen

nicht nichts, sondern ein eigenes positives
Verhältnis zum Vergangenen, Zukünftigen,
Anwesenden.

5. In dieser eigentlichen Abwandlung aber liegt die Möglichkeit der Verwandlung der Gestreutheit und ihres alltäglichen Modus – der Zerstreuung.

Sichzurückholen: das *dis* [der dis-tentio] verwandeln;

in die einfach eine einzige Erstreckung, die in ihrer Gesamtheit gerade sich herauserstreckt zu dem, was *ante* ist;⁷⁵

»vor« in dem Doppelsinn:

das schlechthin Anwesende – im Angesicht

und was *vor* aller Zeit – *Ewigkeit* – *praesentissimum*⁷⁶ – ständige *Anwesenheit* – das *nunc stans*⁷⁷.

ex-tentio als intentio.⁷⁸

confluxus | in te ante omnia tempora aeternum.⁷⁹

solidabor et stabo⁸⁰ – sistere – in der *ex-tentio* als *ex-sistere*.

6. *So im Wesen der Zeit* das Wesen der Existenz des Menschen.

Der Mensch – zeitliches Wesen; nicht im Sinne der geläufigen Oberflächlichkeit, daß er vergänglich ist und daß sein Tun in der Zeit abläuft, was vom Stein ebenso gilt wie vom Tier; sondern – die Zeit als *Distentio* ist das Wesen der Existenz des Menschen. Er west als die Zeit.

(Zunächst ausgedrückt: *tempora metior*. Jetzt erst aus dem Wesen der Zeit verständlich, warum wir qua existierende Menschen mit der Zeit rechnen müssen.)

⁷⁵ [Vgl. Confessiones XI 30, 40; ed. Knöll, p. 265.]

⁷⁶ [Vgl. u. a. Confessiones I 4, 4; ed. Knöll, p. 3.]

⁷⁷ [Vgl. Confessiones XI 11, 13; ed. Knöll, p. 247. In Heideggers Handexemplar ist am Rand der (unterstrichenen) Textstelle »semper stantis aeternitatis« ergänzt: »nunc stans«.]

⁷⁸ [Vgl. Confessiones XI 29, 39; ed. Knöll, p. 264.]

⁷⁹ [Confessiones XI 30, 40; ed. Knöll, p. 265.]

Übergang: *quid est tempus* (lib. XI⁸¹) – ist die Frage – *qui est homo*.

Aber dieses Fragen ist das innerste Fragen der Confessiones (lib. I–X).

*Ad 3. Der Zusammenhang der Zeitbetrachtung
mit dem Ganzen der Confessiones.*

Was die Confessiones *nicht* sind:

keine Selbstbiographie

keine Selbstanalyse seelischer Erlebnisse

keine Beschreibung religiöser Erfahrungen.

Auch: [kein] Aufzählen von anekdotischen und zeitgeschichtlichen Tatsachen, die mit religiösen Deutungen umrahmt werden sondern: *quid est homo* als Frage *quid est deus*.

Vgl. Hegel und anders Nietzsche *Gott ist tot – was ist der Mensch?*⁸²

Was die Confessiones sind.

Wir versuchen den Zusammenhang sichtbar zu machen, *nicht* indem wir jetzt die Zeitabhandlung mit den übrigen Stücken der Confessiones vergleichen und als mit ihnen im Einklang erweisen sondern es gilt zu sehen –

die Zeitbetrachtung ist als solche in ihrem Gang und Ergebnis *eine confessio*, und zwar nicht eine beliebige unter anderen, sondern in ihr erreichen die Confessiones ihre eigentliche Tiefe und in dieser tiefsten Tiefe die meiste Weite.⁸³

⁸¹ [Confessiones XI 14, 17; ed. Knöll, p. 250.]

⁸² [Zu den Texten Hegels und Nietzsches, auf die sich Heidegger bezieht, vgl. Martin Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«. In: Ders., *Holzwege*. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 5, Frankfurt a.M.: Klostermann 1977; 2003, S. 209–267; hier S. 214 ff.]

⁸³ [Vgl. Beilage Nr. 4, S. 455 f.]

Und deshalb im XI. Buch – nach X., wo die eigentliche Konzentration auf das *eigene Selbst* anhebt

Confiteor: immer wieder: tempora metior et quid metiar nescio.⁸⁴

Ja: nescio saltem quid nesciam⁸⁵ – ich weiß nicht einmal, was ich nicht weiß – wonach ich eigentlich fragen soll.

confiteor: tempora metior –: das Wesen des Menschen; also: *homo sum*.

nescio quid metiar – quid est tempus – quid est homo.

Noch zuletzt, vor dem Anlauf zur entscheidenden Aufhellung: Nonne tibi confitetur anima mea confessione veridica metiri me tempora? (c. 26. incipit⁸⁶)

quaestio factus sum mihi ([lib.] X⁸⁷). terra difficultatis ([lib.] X⁸⁸).

Dieses tiefe Nichtwissen ist jene tiefe *Fragwürdigkeit*, in der *ich erst frage*, was des Fragens würdig ist – so daß alles daran liegt, daß ich überhaupt erst frage und fragen kann. Daher: Quaero⁸⁹; sine me quaerere – amplius quaerere.⁹⁰

quaerere – quid est tempus; nach der *Zeit fragen*.

- a) Was ist das quaerere: *fragen*; ein Suchen – suchen nach – nachsuchen – etwas erbitten – bitten, daß gegeben werde.

Das Fragen – ein *erkennendes Suchen* – im Erkennen die Wahrheit, d. h. Unverborgenheit des Seienden *erbitten*.

- b) Nach der *Zeit* fragen.

Zeit – distentio vitae.

Nach ihr fragen – ihre Unverborgenheit erbitten.

Da wir aber selbst die Zeit sind, dieses erbitten, daß wir uns eigentlich in sie versetzen, eigentlich zeitlich sein können; und das heißt:

gesammelt sich herausstrecken zur aeternitas.

⁸⁴ [Confessiones XI 26, 33; ed. Knöll, p. 260.]

⁸⁵ [Confessiones XI 25, 32; ed. Knöll, p. 259.]

⁸⁶ [Confessiones XI 26, 33; ed. Knöll, p. 260.]

⁸⁷ [Confessiones X 33, 50; ed. Knöll, p. 225.]

⁸⁸ [Confessiones X 16, 25; ed. Knöll, p. 208.]

⁸⁹ [Confessiones XI 17, 22; ed. Knöll, p. 253.]

⁹⁰ [Vgl. Confessiones XI 18, 23; ed. Knöll, p. 253.]

Diese ist gesucht und ihre Wahrheit, Unverborgenheit wird gesucht.

Daher nicht *distende*: sondern *adtende*, ubi albescet veritas.⁹¹
 wo das Unverborgene
 rein leuchtet, sich
 zeigt, d. h. nicht ver-
 stellt und entstellt ist

Das quaerere der *Quaestio* der Confessiones gerade in der Zeitbetrachtung cap. II, 241⁹²

XXII, 256⁹³, entscheidend Übergang zum II. Gang.⁹⁴

da – quod amo – amo⁹⁵ | distentio – amare – |

Amo – volo ut sis – Seinlassen das Seiende, das es ist.

da quod amo – gib mir das Seiende, das eigentlich das Seiende ist –
 gib mir, daß ich Gott Gott sein lassen kann.

amore amoris tui facio istuc.⁹⁶

Schluß.

Das Wesen der Zeit erkennen; das Wesen nur erkannt, wenn wir es wesentlich werden lassen.

Wir begreifen das Wesen der Zeit nur, wenn wir das vollziehen was ihr eigentliches Wesen verlangt⁹⁷, wenn wir je uns selbst aus der Zerstreuung zurückholen –

⁹¹ [Confessiones XI 27, 34; ed. Knöll, p. 261. Zu »adtende« heißt es in Heidegger: Handexemplar: »vgl. c. 28« (Confessiones XI 28, 37; ed. Knöll, p. 263).]

⁹² [Confessiones XI 2, 3; ed. Knöll, p. 241.]

⁹³ [Confessiones XI 22, 28; ed. Knöll, p. 256.]

⁹⁴ [Vgl. oben S. 442 und S. 436, Anm. 15.]

⁹⁵ [Das Zitat »da quod amo: amo enim« steht an den beiden zuvor genannter Stellen (Anm. 92 und Anm. 93).]

⁹⁶ [Confessiones II 1, 1; ed. Knöll, p. 24.]

⁹⁷ ex[is]tentia [?]

zurückholen auch aus der *Vielfältigkeit* des Hin und Her des untersuchenden und darstellenden Redens und redenden Fragens – zurück aus der *Vielfältigkeit* und *Zerstreuung* der Rede in die *Gesammeltheit* des schweigenden Fragens. quid est tempus si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.⁹⁸ Dieses viel mißbrauchte Wort des hl. Augustinus ist keine geistreiche Formel, um die Schwierigkeit der Zeitbetrachtung zu versichern –

sondern ist die aus dem tiefsten Verständnis des Wesens der Zeit erwachsende Anwesenheit zu ihrem wirklichen Verstehen.

Und diese Anwesenheit darf auch diese Vorlesung nicht überhören. Als Vorlesung ist sie nur eine rohe Anleitung zur *wirklichen* Lesung, in der sich jene schweigende Verhaltenheit des Herzens zeitigt, in deren Verschwiegenheit das Wort zu uns spricht.

⁹⁸ [Confessiones XI 14, 17; ed. Knöll, p. 250.]

BEILAGEN

1. (zu S. 434–437)

Das Bahnbrechende der aristotelischen Zeitabhandlung liegt aber darin, daß sie zum erstenmal die in der alltäglichen Erfahrung begegnende Zeit, in der Art, wie sie begegnet, auffängt und das so Aufgefangene erstmals begrifflich durchdringt.

Daß nun Augustinus gerade den von Aristoteles nur angezeigten Zusammenhang von *Zeit und Seele* ins Licht setzt, muß *jeder* erwarten, der bedenkt, daß sich die augustinische Zeitbetrachtung in seinen »Confessiones« findet.

Die augustinische Meditatio über die Zeit ist nun auch viel gerühmt und genannt, aber ebensowenig wie die aristotelische wirklich erkannt.

Kaum ein philosophischer Schriftsteller – auch wenn er noch so flüchtig von der Zeit spricht – unterläßt es freilich, das Augustinuswort anzuführen: *si nemo ex me quaerat [quid sit tempus] scio; si quaerenti explicare velim, nescio.*⁹⁹

Bei diesem Zitat bleibt es zumeist. Dadurch soll die allgemeine Schwierigkeit aller Zeituntersuchung bezeugt werden.

Aber auch da, wo man in die Confessiones selbst einzudringen versucht, pflegt man die Auslegung mit dem X. Buch abzubrechen. Beiläufig wird angemerkt, es finde sich dann noch in einem der drei folgenden Bücher – im XI. – eine Abhandlung über die Zeit.

Dieses Zerschneiden der Confessiones in zwei ungleiche Teile lib. I–X und XI–XIII kann sich sogar – äußerlich genommen – auf Augustinus selbst berufen, der in seinen *Retractationes* (426/27) [lib. II] cap. VI über die *Confessionum libri tredecim* schreibt: *A primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de scripturis sanctis, ab eo quod scriptum est: »in principio fecit*

⁹⁹ [Confessiones XI 14, 17; ed. Knöll, p. 250.]

Deus caelum et terram«, usque ad sabbati requiem. (Migne. Opp. I, 632¹⁰⁰).

So hat denn auch *Misch* in seinem schönen Werk »Geschichte der Autobiographie« I. Bd. Altertum 1907¹⁰¹ (S. 402–440) »die Bekenntnisse Augustins« lediglich nach den ersten *zehn Büchern* behandelt; die drei letzten Bücher nimmt er als eine Anfügung, die mit »rein lehrhaften Erörterungen gefüllt« sei ([vgl.] 415).

Und die heute besonders in katholischen Kreisen am meisten verbreitete Übersetzung der *Confessiones*, die von *Hertling*¹⁰², bricht gleichfalls mit dem X. Buch ab.

Gegenüber dieser landläufigen Auffassung des Ganzen der *Confessiones* behaupte ich:

1. Die Betrachtung über die Zeit im XI. Buch ist durch die innere Aufgabe und Fügung des Werkes gefordert. Ja noch mehr und
2. In der Zeitbetrachtung gewinnen die *Confessiones* erst ihr eigentliches Ziel – sie kommen damit auf den metaphysischen Boden ihrer selbst.
3. Diese Zeitabhandlung ist so wenig eine Anhängsel, daß sie gerade erst den entscheidenden Aufschluß über das ganze Werk verschafft.

Diese Thesen verlangen nun den Beweis. Der muß offenbar so geführt werden, daß wir aus dem Gesamtgehalt und Charakter der *Confessiones* die Zeitbetrachtung und ihre Zugehörigkeit zum Werk verständlich machen.

Die Durchführung dieser Aufgabe ist freilich zu schwierig und zu weitläufig für die jetzige Gelegenheit. Wir wählen einen an-

¹⁰⁰ [Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. Accurante J.-P. Migne. Tom. 32: Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, opera omnia. Tom. I. Parisiis apud J.-P. Migne editorem 1861.]

¹⁰¹ [Georg Misch, Geschichte der Autobiographie. Bd. I: Das Altertum. Leipzig und Berlin: Teubner 1907; 2., durchges. Aufl. 1931.]

¹⁰² [Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus. Buch I–X. Ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Georg Freiherrn (spätere Aufl.: Grafen) von Hertling. Freiburg i. Br.: Herder 1905. (1928 bereits in der 24. Auflage erschienen.)]

deren Weg und zwar nicht nur der Kürze halber, sondern um den Beweis der Thesen durchsichtiger und schlagkräftiger zu machen.

Wir halten uns gerade an das übliche Verfahren, das die Zeitbetrachtung des XI. Buches für sich abschneuert vom Werk. Wir gehen noch weiter und beschränken unsere Erörterungen auf c. 14–31 des Buches, die die eigentliche thematische Analyse der Zeit enthalten. Und wir versuchen lediglich aus dem Sachgehalt dieser Kapitel, aus dem Gang der Zeitbetrachtung und ihrem Ergebnis einen Einblick zu gewinnen in ihre notwendige Zugehörigkeit zu den *Confessiones*.¹⁰³

Unsere Erörterung gliedert sich so in drei Abschnitte:

1. Der Gang der augustinischen Zeitbetrachtung.
2. Das Ergebnis der Betrachtung und seine grundsätzliche Bedeutung.
3. Der Zusammenhang der Zeitbetrachtung mit dem Ganzen der *Confessiones*.

Ad 1. Der Gang der augustinischen Zeitbetrachtung.

Der Gang bewegt sich auf *zwei* Wegen; sie lassen sich äußerlich abstecken durch die Verteilung auf die Kapitel. Der erste Weg umfaßt cap. 14–22; der zweite: cap. 23–31.

Verschieden angesetzt führen sie von zwei verschiedenen Seiten her in dasselbe Ziel – in die Beantwortung der Frage: *quid est tempus?*

Trotz des verschiedenen Ansatzes haben beide Wege einen gemeinsamen Boden, von dem sie ausgehen. Die Zeitbetrachtung setzt ein mit Blick auf das, was in der alltäglichen Zeiterfahrung gegeben ist.

¹⁰³ Allein wichtig das positive Verständnis; *Polemik* unergiebig und überhaupt unwesentlich.

2. II. Weg

[Zu S. 442–444 (»II. Gang«)]

*Was messen wir, wenn wir Zeit messen; praetereuntia! Zeit nach alter Überlieferung = corporis motus! Aber motus corporis non tempus ipse.*¹⁰⁴

*in quo spatium*¹⁰⁵ – was wird *durchmessen* – welche Dimension?

Sie muß sich zeigen an dem, *womit* wir messen, wenn wir die Zeit messen! Denn der Maßstab und das Maß muß das Zumesende abschreiten und durchlaufen. Wir messen an einer Bewegung das *quamdiu* in der Weise, daß wir nehmen: *ex quo – donec.*¹⁰⁶ Wir messen mit *einer Dauer*. Das Zumesende also gleichfalls so etwas; inwiefern – *carmen – contextitur; constant; tenduntur.*¹⁰⁷ Dieses Spannen *steht bei uns*¹⁰⁸; *productius – correptius*; also *distentio; animi*?¹⁰⁹

Aber wenn wir *das* und *damit messen*, muß all solches doch *sein*; was ist, hat den Charakter des praesens.

praesens aber *nullo spatio tenditur* (XXVI¹¹⁰);

praesens nullum habet spatium (XXVII¹¹¹).

Also doch *praeteriens* – vox corporis *dum sonat.*¹¹² Aber praeteriens qua tale – *nullos habet terminos*¹¹³; *nulla finitio*¹¹⁴.

¹⁰⁴ [Vgl. Confessiones XI 24, 31; ed. Knöll, p. 258 sq.]

¹⁰⁵ [Vgl. Confessiones XI 21, 27; ed. Knöll, p. 256.]

¹⁰⁶ [Confessiones XI 24, 31; ed. Knöll, p. 258.]

¹⁰⁷ [Confessiones XI 26, 33; ed. Knöll, p. 260.]

¹⁰⁸ *nostra dimensio* [Confessiones XI 24, 31; ed. Knöll, p. 259. In Heideggers Handexemplar ist zu *nostra dimensio* ergänzt: »zweideutig; 1. unsere Ausmessung; 2. die Erstrecktheit von uns.«]

nescio quid nesciam [vgl. Confessiones XI 25, 32; ed. Knöll, p. 259]. *tempus tempore in tempore metior* [Formulierung Heideggers (vgl. dazu Confessiones XI 24, 31; ed. Knöll, p. 258). Im Text des Vortrages (oben S. 442) heißt es entsprechend: »Wir messen die Zeit mit der Zeit in der Zeit.«]

¹⁰⁹ [Confessiones XI 26, 33; ed. Knöll, p. 260.]

¹¹⁰ [Ebd.]

¹¹¹ [Confessiones XI 27, 34; ed. Knöll, p. 261.]

¹¹² [Vgl. ebd.]

¹¹³ kein *ex quo – donec*.

¹¹⁴ [Vgl. ebd.]

finitio autem *praeteritio*; nondum esse.¹¹⁵ Das Vorbeigehende nicht zu messen; denn dazu am Ende *von Ende zu Ende*; dann aber »am Ende«; weil immer »vorbei«.

quid ergo *est, quod metior?*¹¹⁶ Auch nicht tempus *praeteriens*.

Deus creatur omnium¹¹⁷ (Ambrosius):
longam syllabam brevi syllaba metior.¹¹⁸

Aber die lange [Silbe] fängt erst an, wenn die kurze aufhört, und die lange selbst kann ich nur messen, wenn selbst zu Ende gekommen.

ubi est *qua* metior – brevis?

ubi est longa, *quam* metior?¹¹⁹

non [...] ipsas, quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet.¹²⁰

In te, anime meus, tempora mea metior.

in animo tria *sunt*: expectatio – contuitus – memoria.¹²¹

animus – et expectat et attendit et meminit, ut *id* quod expectat
per id quod attendit transeat in id quod
meminerit.¹²²

perdurat attentio, per quam pergat abesse
quod aderit.¹²³

distentio animi.¹²⁴

Vorbeigehen
Übergang –

¹¹⁵ [Vgl. *Confessiones XI* 27, 35; ed. Knöll, p. 262.]

¹¹⁶ [Ebd.]

¹¹⁷ [Ebd.; vgl. *Confessiones IX* 12, 32; ed. Knöll, p. 189.]

¹¹⁸ [Vgl. ebd.]

¹¹⁹ [*Confessiones XI* 27, 35; ed. Knöll, p. 262.]

¹²⁰ [Ebd.]

¹²¹ [Vgl. *Confessiones XI* 28, 37; ed. Knöll, p. 263.]

¹²² [Ebd.]

¹²³ [Ebd.]

¹²⁴ [Vgl. *Confessiones XI* 26, 33; ed. Knöll, p. 260.]

3.
[Zu S. 447]

quis locus est in me, quo veniat in me deus meus? (I c. 2¹²⁵)
deus – secretissimus, praesentissimus! (I c. 4¹²⁶)

Angusta est domus animae meae, quo venias ad eam:
dilatetur abs te. (I c. 5¹²⁷)

Verengt auf das Zerstreute – Zufällige – distentio;
geweitet, ausgestreckt in die Weite deiner selbst – *extentio*.

*

Quid est homo!

Sofern der Mensch existiert, *steht er irgendwo*, ist nicht einfach vorhanden.

Irgendwo stehen – wo?

Wie soll er das bestimmen, wo er nicht einmal weiß, ob er sich schon völlig in einer Sackgasse verlaufen hat?

4. [Zu Confessiones, lib. XI, cap. 18]

XVIII. *si sunt* – *ubi* sint, volo scire¹²⁸ –

wenn ich es auch nicht vermag, so weiß ich doch das eine, wo sie *sind*, wenn sie *sind* – dort sind sie anwesend – *gegenwärtig*, denn Sein heißt *Anwesenheit*.

ubicumque ergo sunt, quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia.¹²⁹

¹²⁵ [Confessiones I 2, 2; ed. Knöll, p. 2.]

¹²⁶ [Vgl. Confessiones I 4, 4; ed. Knöll, p. 3.]

¹²⁷ [Confessiones I 5, 6; ed. Knöll, p. 4.]

¹²⁸ [Vgl. Confessiones XI 18, 23; ed. Knöll, p. 253.]

¹²⁹ [Ibid.]

imaginem temporis praeteriti in praesenti tempore *intueor*.¹³⁰
 | arcana praesensio futurorum.¹³¹

des *Damaligen*, des *Alsaldigen* – *Innerzeitiges*, aber das *Damals* als solches und das *Alsald* als solches.

| causae et signa, d. h. conceptus! und diese *praesentes*!¹³²
 solis ortum imaginari¹³³ – ich muß schon *gegenwärtig* haben, was
 als künftig oder gewesen angekündigt oder erzählt werden soll.
imaginatio – *Einbildung*!

futura praedici possunt *ex praesentibus*!¹³⁴
 Aber in welcher Weise geschieht das; wie läßt du Menschen *Zu-*
 künftiges voraussehen? Du, dem doch die Zukunft *fremd ist*.¹³⁵

¹³⁰ [Vgl. ebd.]

¹³¹ [Confessiones XI 18, 24; ed. Knöll, p. 254.]

¹³² [Vgl. ebd.]

¹³³ [Vgl. ebd.]

¹³⁴ [Vgl. ebd.]

¹³⁵ [Vgl. Confessiones XI 19, 25; ed. Knöll, p. 254 sq.]

XII. HÖHLENGLEICHNIS
VORARBEIT
(Um 1931)

Höhlengleichnis *Vorarbeit.¹*

Einleitung

Vom Wesen der Wahrheit soll gehandelt werden. Wahrheit ist das, was ein Wahres zu einem Wahren macht. Und ein Wahres:

1. »Wahr« – nennen wir einmal eine Sache, z. B. Gold (wahres Gold – Scheingold).
2. »Wahr« nennen wir sodann und vor allem eine Aussage – Urteil – Satz.

Und ein Satz ist wahr, wenn er mit dem, worüber er sagt, übereinstimmt – *veritas est adaequatio intellectus sive enuntiationis et rei.*² Es ist [die] seit langem vertretene These: die Wahrheit eignet in erster Linie der Aussage (Urteil). Dieses der Ort der Wahrheit. Also das Wesen *hier* zu finden.

Aber: wie soll eine Aussage mit der Sache übereinstimmen, sich ihr angleichen und sich daran messen, wenn diese Sache zuvor nicht selbst offenbar ist? Diese Offenbarkeit der Sache aber erwächst doch nicht erst durch die Übereinstimmung, sondern diese, die Übereinstimmung, setzt jene, die Offenbarkeit, voraus.

Wahrheit als Übereinstimmung auf etwas Ursprünglicheres gegründet. Diese *Definition* *veritas* = *adaequatio* zwar richtig, aber trifft nicht das Wesen, sondern nur eine *Wesensfolge*; und ferner: warum nennen wir auch eine *Sache* wahr! *Wie* beide Bedeutungen gehorchen [?] gemeinsamem Ursprung?

Aber wie das ursprüngliche Wesen der Wahrheit finden? Zurück in den Anfang der Philosophie – warum? Alles Entscheidende und Wesentliche kommt schon in seinem *Anfang* an den Tag. Das Wesentliche kennt keinen »sogenannten« »Fortschritt«;

¹ Wichtige Zusammenfassung, Kränzchen *Ἀλήθεια* und *Ψεῦδος* [im vorliegenden Band XIII. Vortrag (S. 479–486) und XIV. Vortrag (S. 487–516)].

² [Vgl. Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, quaestio I, art. 5 (Resp.): »*veritas intellectus, vel enuntiationis, quae intellectum significat.*«.]

dergleichen nur im *Unwesentlichen*. Mit dem Anfang der Philosophie anfangen – der Antike. Dort das Wort für Wahrheit –

ἀλήθεια — ἀληθές —

Un-verborgenheit das Un-verborgene

merkwürdig: das Wahre Privativum – etwas, was *entrissen* werden muß, der *Verborgenheit* – eine *Überwindung*. Bloße zufällige Wortbedeutung! Ur-erfahrung der Griechen? Ja, denn vgl. Heraklit: [ἡ] φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. (frg. 123³)

Aber auch so erst nur allgemeine Wortbedeutung und Vorstellung. Was ist das! »Un-verborg[enheit]«. Wesen – Wesensbau *Bestandstücke*! Zu Platons Höhlengleichnis. Mythos – immer bei einem Ersten und Letzten!

*Die Aufhellung des Wesens der Wahrheit als ἀλήθεια
durch die Auslegung des Höhlengleichnisses in Platons
Politeia lib. VII, 514 – 517 b.*

Wir gliedern den platonischen Text in vier Abschnitte und kennzeichnen damit *vier Stadien* der Geschichte, die das sogenannte Höhlengleichnis erzählt. Das erste Stadium enthält schon alles unentfaltet, ungeschehend – | »gefesselt«.

[Die einzelnen Stadien werden je aus deren folgenden her verständlich; d. h. die *Übergänge* von einem zum anderen und so das Geschehen im Ganzen sind das Entscheidende.

NB. Hier nur ein Durchblick, ohne die ganze Fülle der Bezüge auszuschöpfen, und nur Absicht auf Klärung des Wesens der ἀλήθεια.]⁴

³ [Nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. 3. Aufl. Bd. I. Berlin: Weidmann 1912, S. 101. (Ebenso Fragment B 12 nach der 6., verb. Aufl. (Hg. von Walther Kranz. Bd. I. Berlin: Weidmann 1951 S. 178) (spätere Auflagen dann unverändert).]

⁴ [Eckige Klammern in der Handschrift. Der in Klammern gesetzte Text ist leicht mit Bleistift durchgestrichen.]

I. Stadium. 514 a – 515 c.

Die Lage des Menschen in der unterirdischen Höhle.

ἰδὲ γὰρ ἄνθρωπος [514 a 2 sq.⁵] – siehe, stell dir vor Menschen, sagt Sokrates zu Glaukon.⁶

[a) ihre Umgebung und Lage.
ἄτοπον.]⁷

- Wo?* In einer unterirdischen, höhlenartigen Behausung. Diese Höhle hat einen lange nach oben dem Tageslicht zu sich ziehenden Eingang.
- Die Menschen* – sitzen da – von Kindheit an – *gefesselt* am Schenkel und Hals.
Sie müssen daher am selben Ort bleiben – und können auch den Blick nicht herumgehen lassen.
Sie vermögen nur *zu sehen*, was gerade vor ihnen ist – τὸ πρόσθεν [514 a 6 sq.].
- Licht* – φῶς (Helle) haben sie von einem Feuer, πῦρ [514 b 2], das nach oben zu, weit zurück (innerhalb der Höhle) brennt, so daß ihnen die Helle ὀπίσθεν [514 b 3], von hinten her, auf die vor ihnen stehende Wand der Höhle scheint. | ἄνωθεν – πόρρωθεν [514 b 2 sq.].
- Zwischen* – den Gefesselten und dem Feuer läuft oben ein Weg, dem entlang eine Mauer geführt ist,

⁵ [Der Nachweis des Textes aus Platons Politeia erfolgt nach Heideggers Handexemplar: Platonis Opera. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxonii e typographico Clarendoniano 1899 sqq. Tomus IV (1902), Respublica, pp. 327–621.]

⁶ [Ergänzung am Rand:] a) ihre Umgebung und Lage.

ἄτοπον [515 a 4].

b) was darin liegt, ihr ἀληθές – σκιαί [515 c 2].

⁷ [Überschrift vom Herausgeber entsprechend Heideggers Ergänzung am Rand (s. Anm. 6) eingefügt.]

gleich den Schranken, wie sie die Gaukler richten, um über sie weg ihre Schaustücke zu zeigen.

Der Mauer entlang laufen nun Menschen hin und her und tragen allerlei Gerätschaften, Kunstwerke aus Holz und Stein und sonstiges Menschenwerk vorbei. Die einen reden dabei, die anderen schweigen.

Glaukon: ἄτοπος εἰκὼν – δεσμώται ἄτοποι [514 a 4].
Anblick, der nirgends unterzubringen ist; dergleichen diese Gefangenen.

Ὅμοιους ἡμῖν [515 a 5] – sie gleichen ganz uns Menschen!

b) [was darin liegt, ihr ἀληθές – σκιαί.⁸]

Aber jetzt erst gibt Sokrates die entscheidende Charakteristik dieser Lage der Menschen.

Er beschreibt, was ihnen zugänglich ist und wie sie sich dazu verhalten. Von vornherein: sich selbst können sie nicht sehen und ebensowenig die Mitgefesselten. Sie sehen (von sich) nur die Schatten, die vom Feuer hinter ihnen auf die gegenüberliegende Wand geworfen werden.

Von den vorbeigetragenen Dingen – auf dem Weg hinter ihnen – sind ihnen gleichfalls nur Schatten gegeben.

Könnten sie nun miteinander *über das Gegebene* sich unterhalten, so müßten sie das, was sie da sehen [die vorbeigetragene Dinge⁹], als das Vorhandene – Seiende, τὰ παρόντα [515 b 5¹⁰], anzusprechen und benennen.

Und wenn dieser Kerker einen Widerhall hätte aus dem Gegenüber her, dann müßten sie, falls die hinter ihnen hin- und herläuf-

⁸ [Titel vom Herausgeber ergänzt (s. oben Anm. 6).]

⁹ [Verbindungsstrich zu oben:] den vorbeigetragenen Dingen.

¹⁰ [Die Lesart παρόντα (statt nur: ὄντα) wird in Heideggers Handexemplar (ed. Burnet) nur im Apparat genannt.]

fenden Menschen laut sprächen, dafür halten, daß die Schatten redeten.

Schluß: diese Schilderung des ersten Stadiums schließt mit der entscheidenden Zusammenfassung:

Παντάπασι δὴ [...] οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθές –
ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς. [515 c 1 sq.]

Die so Exist[ierenden] dürften (?) schlechthin nichts anderes für das Un-verborgene halten – als die Schatten der Gerätschaften.

Wir sehen: von Anfang an rückt das ἀ-λήθές in den Mittelpunkt.

Wir müssen jetzt fragen: was läßt sich schon aus diesem ersten Stadium für die Kennzeichnung des Wesens der ἀ-λήθεια entnehmen? Zunächst die Linie des (Bildes¹¹) schärfer ziehen!

1. So befremdlich scheinbar Aufenthalt und Lage dieser Menschen ist, sie haben – ἐκ παίδων [514 a 5] – τὸ ἀληθές [515 c 2]; *das* Un-verborgene;¹²
nicht ein Unverborgenes – das Unverborgene, das von Anfang [an] zum Menschen gehört.

2. Die Frage ist freilich, *was* in solcher Unverborgenheit unverborgen ist.¹³

Antwort: *die Schatten* – | Schatten sind immer geworfen.

3. Damit aber etwas Schatten werfe, muß es im Licht stehen.
Licht (φῶς) aber bedarf einer Lichtquelle – das Feuer, πῦρ.

NB. Scharf zu scheiden zwischen φῶς und πῦρ; lumen – lux. Das Licht = die Helle.

4. Dabei aber wohl zu beachten: die Gefesselten sehen zwar die Schatten, aber nicht *als Schatten von etwas*.

Hierzu müßten sie dieses etwas selbst sehen und vor allem das Licht, wie es *als Licht* die Schatten wirft.

¹¹ [Darübergeschrieben:] Zeichnung.

¹² sein Sein des Menschen

Weise seines Seins und Sein zu – und im Unverborgenen, aber *nicht als/ s[olches]*.

¹³ Wir fragen bei der Darstellung *zuviel*. Zurücknehmen, d. h. der Mensch »hat« das nicht, sondern verloren darin.

Das Licht aber kommt von hinten, d. h. die Gefesselten haben kein Verhältnis zum Licht. Die Helle als Helle ist ihnen nicht gegeben, sowenig wie das Dunkel, und dieser Unterschied ist für sie gar nicht da.

5. Die Gefesselten würden, wenn sie sich unterhalten könnten über das, was sich ihnen zeigt, ansprechen als Seiendes – das sich Zeigende als das Vorhandene – Seiende.

Sie verhielten sich – ihrer *eigenen natürlichen Meinung nach* redend zu Seiendem.¹⁴

6. Sie sind aber in dem ihnen Unverborgenen so befangen, daß sie auch sich selbst nur antreffen als etwas von der Wand her Er gegenkommendes.

Als Gefesselte können sie sich nicht zu sich selbst verhalten.¹⁵

Zusammenfassend: Merkwürdige Bezüge drängen sich da an zwischen: dem Schattenhaften als dem allein sichtbaren Seienden und dem Licht, dessen Ort im Rücken, und dem Gefesseltsein:

(Sondern *anfänglich weit mehr, als selbst erkannt, überseher* Nicht nur Menschen und Dinge darunter [?] erfaßt. Als mach sich das Seiende von selbst – alles könnte man dann so vorschleichen [?]. Der Mensch, das Gefesseltsein, das Licht, das Verhältnis zur Licht und das Seiende sind *beteiligt* am inneren Bau des Wesen der Unverborgenheit (Wahrheit) – gleichsam die Bestandstücke. Die Frage ist jetzt, wie das alles zueinander sich verhalten muß damit Wahrheit (qua Unverborgenheit) möglich ist. Verborgenheit *kommt vor* – in der Einheit des Bildes (aber in welchem Sinne, auf I. [Stadium] gar nicht zu erfahren) – *neben* (u. a. noch [?]) ἀλλήθην (vgl. 6 Stadien¹⁶).

¹⁴ Mensch von Anfang [an] Verhältnis zu Seiendem.

¹⁵ Das können sie nicht mehr, sich unterhalten und verständigen, aber jede für sich;

verst[ändigend] sehen = von selbst ganz lernen.

¹⁶ [Siehe oben S. 463 f. (1.–6.).]

Ἀλήθεια dann entscheidend, es *wandelt* sich (inwiefern), und was dabei entscheidend: Zusammenhang zwischen seinen Bestandstücken.¹⁷⁾

II. Stadium. 515 c – e.

Die Befreiung des Menschen innerhalb der Höhle.

σκοπεί [515 c 4]	–	fasse ins Auge und verfolge.
λύσις τῶν δεσμῶν [515 c 4 sq.]	–	Lösung von den Fesseln und
ἱασις τῆς ἀφροσύνης [ebd.]		die <i>Heilung</i> von der ἀφροσύνη.
φρόνησις	–	einsichtig umsichtiges Verstehen von Selbst und Ding.
		der Grundbegriff der Erkenntnis bei Platon
		– bei Aristoteles wesentlich verengt.

Gesetzt: es werde einer von den Fesseln gelöst und gezwungen, plötzlich aufzustehen, herumzugehen und sich umzuwenden *und* καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν [515 c 7 sq.] – und gegen das Licht zu schauen –

– bei all dem hätte er Schmerzen und vermöchte vor lauter Geflimmer vor d[en] Aug[en] nicht jene Dinge zu sehen, davon er bislang nur die Schatten erblickte.

Und gesetzt, es sage ihm nun ein anderer, das, was er vordem gesehen (Schatten), seien lauter Nichtigkeiten: νῦν δὲ μᾶλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος [515 d 2 sq.]. Jetzt aber sei er näher am Seienden und er soll – auf Befragen – sagen, was jegliches nun sei, da würde der Gefragte in große Ruhelosigkeit verfallen *und* ἡγεῖσθαι τὰ τότε [φῶς βλέπειν – in die Helle selbst als solche zu schauen] ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα [515 d 6 sq., vgl. c 8].

¹⁷ [Der Text in Klammern ist eine (möglicherweise spätere) Verbesserung (auf der rechten Blattseite) für den nun mit schwarzer Tinte durchgestrichenen Haupttext.]

Und wenn einer ihn gar zwänge πρὸς αὐτὸ τὸ, da würden ihm die Augen schmerzen und er würde sich abwenden und zurückfliehen zu dem, ἃ δύναται καθορᾶν [515 e 1 sqq.].

So endet auch – bezeichnenderweise – das zweite Stadium mit einem Wort über das ἀληθές. | Ruhe lange gestört – ε geschah etwas.

Und wir fragen wieder: *was läßt sich aus dem zweiten Stadium für die Kennzeichnung der ἀλήθεια entnehmen?*

1. Das ἀληθές begegnet jetzt im Komparativ – das Unverborgen als solches, d. h. die Unverborgenheit von etwas hat *Grade und Stufen*.
2. Und diese Steigerung der Unverborgenheit geht offensichtlich zusammen mit dem μᾶλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος [515 d 2 sq dem Näherkommen zum Seienden. (Wahrheit betrifft das Verhältnis zum Seienden als solchen.)
3. Ja das Seiende selbst hat Grade – πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέπει [515 d 3 sq.] – gegen das, was seiender ist, gewendet, ist sein Sehen und Sagen richtiger.

Also die Richtigkeit des Sehens und Sagens – das Sichrichten nach – die Angleichung – adaequatio gründet in der jeweiligen Nähe zum Seienden – und diese Nähe zum Seienden ist eben der Grad seiner Offenbarkeit.

(Hier sehen wir schon klar: die adaequatio intellectus, die ὀρθότης des Erfassens und Sagens darüber, ist nicht die eigentliche ἀλήθεια, sondern gründet auf dieser als der je ersten [?] Nähe zum Seienden.¹⁸)

4. Diese größere Nähe aber zum Seienden soll daraus erwachsen daß der Gefesselte befreit wird, so zwar, daß er sich eigens dem Licht zuwendet.
- In solcher Zuwendung liegt die Möglichkeit der Unterschei

¹⁸ Vgl. erst unten S. 13 [im vorliegenden Band S. 476].

derung des τότε ἀληθές und des νῦν ἀληθές und so die Möglichkeit der Einsicht in das ἀληθέστερον [vgl. 515 d 6 sq.].

5. Allein, die plötzliche Zuwendung zum Licht schmerzt. Der Befreite weiß nicht aus noch ein; er will zurück in die Fesseln – zu dem ἃ δύναται [515 e 3];

das sagt: die Wegnahme der Fesseln ist noch keine eigentliche Befreiung, die *plötzliche* Zuwendung zum Licht, das Eintauchen darin, ist noch keine Bereitschaft für die Helle.

Es geschieht nur die Befreiung *von* – etwas, aber noch nicht das *frei werden für* ... das Licht. Das Anzeichen dafür ist: der Befreite will zurück in die Fesseln – εἰς ταῦτα – ἃ δύναται [515 e 3] – in das, was er vermag – ohne sein Zutun – zu dem, was ihm geläufig ist, was gang und gäbe ist. Er will sich nichts zumuten. Der Mensch aber *ist* nur soviel und das, was er sich zumuten kann.

Was entnehmen wir aus II. [Stadium] für das Wesen der Wahrheit:

Folgendes: es muß ein innerer *Zusammenhang* bestehen zwischen Befreiung (Freiheit) des Menschen und seinem Verhältnis zum Licht. Und dieser Zusammenhang ist offensichtlich die Bedingung der Möglichkeit einer Unverborgenheit des Seienden.

Aber: Was heißt »Freiheit«? Was *bedeutet* das »Licht«? Welches das Verhältnis beider? Es gilt zu sehen, welche Antwort das dritte Stadium gibt.

III. Stadium. 515 e – 516 c.

Die eigentliche Befreiung des Menschen ins Licht.

Nicht Abnehmen der Fesseln innerhalb der Höhle »befreit«, sondern das *Heraussteigen aus der Höhle!* Freilich: es ist ein steiler Aufstieg – auf holprigem Wege – hinaus aus der Höhle, d. h. ins Licht der Sonne, in die natürliche und wesenhafte Helle, weg vom künstlichen Licht in der Höhle. Wenn dem Menschen solches geschieht, wird er zunächst in Betrübnis geraten und so verärgert sein, daß er die gewohnte Behausung verlassen muß.

Und draußen, wenn er ins Licht kommt: αὐγῆς ἂν ἔχοντα ὄμματα μεστὰ ὁρᾶν οὐδ' ἂν ἐν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶς (516 a [2 sq.])

Vielmehr Συνηθείας δέοιτ' ἂν ... [516 a 5]

Es bedarf eines langsamen Vertrautwerdens und der Einübung in die Helle sehen zu können und so vor sich zu haben τὰ ν ἀληθῆ. Das nunmehr Unverborgene ist das im Licht der Sonne Sichtbare.

Innerhalb dieses oberen Bezirks wird der an die Schatten gewohnte Blick zunächst eben auf die *Schatten* der Dinge sehen, ab eben als Schatten der *Dinge*. Aber immer noch nicht eigentlich diese selbst, sondern zuvor deren Anblicke im Spiegelbild, und auch die Sonne nur wie sie sich im Wasser spiegelt. Nur langsam wird er sich entwöhnen des bloßen Scheins – dann die Dinge selbst; und im Hinblicken auf diese wird er, der ans Dunkel gewohnt, am ehesten sehen bei Nacht das Licht des Mondes und der Sterne.¹⁹

Jetzt erst die Sonne bei Tag und ihr Licht.

τελευταῖον [516 b 4] – schließlich – wird er in den Stand kommen nicht nur das, was in ihrem Licht sich zeigt, zu sehen – φαντάματα –, sondern αὐτὸν καθ' αὐτὸν [516 b 5] – sie selbst *als solche*.

Als was wird er sie sehen und verstehen? Als das, was die Stunden und Jahre gewährt, d. h. die *Zeit*, worin das Seiende ist, als das, was alles am Ort der Sichtbarkeit ordnet, und was der *Grund* (αἴτιος [516 c 2]) ist auch von all jenem, was sie in gewisser Weise in der Höhle sehen.

Wir fragen wieder: was läßt sich aus diesem *dritten* Stadium für das Wesen der ἀλήθεια entnehmen?

Wir sehen: entscheidend für die Nähe zum Seienden in seine

¹⁹ [Verbesserung auf der rechten Blattseite:] [Nur langsam wird er sich entwöhnen des bloßen Scheins,] um die *Dinge selbst* zu sehen. Aber auch dann noch, wenn er sich nach dem leichteren [?] Leuchtenden umsieht, wird er zunächst wieder das Dunkel vorziehen, bei Nacht [das Licht des Mondes und der Sterne.]

Unverborgenheit und für diese selbst wieder der *Bezug zwischen Befreiung des Menschen und Verhältnis zum Licht*.

Wird dieser Bezug jetzt faßlicher und das Wesen der Wahrheit deutlicher!

Zunächst: was bedeutet diese ganze obere Welt in der Sonne? Plato sagt es selbst am Ende des ganzen Mythos 517 b sq. Die Höhle: das Höhlendasein ist das Bild unserer alltäglichen Existenz. Das Außerhalb der Höhle, also unsere natürliche Welt, ist das Bild der Welt der Ideen mit der Sonne als dem Bild der höchsten Idee – $\text{id\epsilon\acute{\alpha} \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon}$ [517 b 8 sq.].

Gewiß – das ist die grobe Erklärung des Gleichnisses, aber damit verstehen wir noch nicht das Wesen der Wahrheit und verstehen nicht die Bedeutung des Lichts und den Sinn seines Zusammenhangs mit Freiheit.

Um all dem näher und so in die Mitte des Ganzen zu kommen, erörtern wir ein Vierfaches.

1. Zusammenhang zwischen Idee, Ideenwelt und Licht.
2. Zusammenhang zwischen eigentlicher Befreiung (Freiheit) und Licht.
3. Zusammenhang zwischen Freiheit und Seiendem.
4. Das aus diesen Zusammenhängen aufleuchtende Wesen der Wahrheit.

Ad 1. Idee und Licht.

Natürlich-alltätlich dahinlebend, hingezwungen an das Tägliche und das Gang und Gäbe – sehen wir nur das Seiende –! Wie kann Plato dieses im Gleichnis als das Schattenhafte ansetzen? Gibt es über das Seiende hinaus noch anderes?

Allerdings – eben das, was der an die einzelnen seienden Dinge und ihr Vielerlei verlorene Mensch nicht zu sehen vermag – und das sind die Ideen. Was meint Plato damit? $\text{Id\epsilon\acute{\alpha}}$ das, wozu das $\text{id\epsilon\acute{\iota}\nu}$ sich verhält. Gesichtet = $\text{e\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma}$ – *Aussehen*, wie etwas aussieht.²⁰

²⁰ das Sehen – das Gesehene.

Der Anblick, den es bietet, ist das, worin etwas gegenwärtig ist –

παρουσία – Anwesenheit

οὐσία – Sein.

– sein Was-sein (kurz) das Sein des Seienden.

Wesen –

Hätten wir nicht – ob wissend oder nicht – das εἶδος, das Sein des Seienden im Voraus im *Blick*, dann vermöchten wir nie ein Seiendes als Seiendes zu erkennen. Verstünden wir z. B. nicht in der Vorhinein, was heißt »Tisch«, dann vermöchten wir in aller Ewigkeit nicht, *einen* seienden Tisch als den seienden, der er ist, zu verstehen – und so in allem.

Mit dem Wesensblick auf das Sein aber übersteigen wir im Voraus hinein alles Seiende, um erst in der einzelnen Erfahrung von dem zuvor erblickten Sein auf das Seiende zurückzukommen. Dieser *Überstieg* zum Sein über das Seiende hinaus ist gemeint mit dem Hinaus [?] aus der Höhle – hinauf zum Licht. Doch – was hat die Idee (das Sein) mit dem Licht zu tun? (Was besagt): Licht = Helle. Helle, was ist das?²¹ Gemeinhin sehen wir nur die Dinge. Dinge im Licht, *in* der Helle; wer kümmert sich um die Helle, das ist doch keine Eigenschaft der Dinge – des Seienden; die Helle, das ist fast wie das Nichts, das Ungreifliche, kein Ding neben Dingen allerdings nicht. Und doch – die Helle, das ist das Durchsichtig-Durchlässige, was durch sich hindurch *das Seiende sehen läßt*. Was wir da an der Helle, am Licht erschauen als sein Wesen, das eignet ja gerade dem Sein (der Idee). Das Sein das, von dem her und durch das hindurch, »in dessen Licht« wir Seiendes vernennen können.

So ist der Zusammenhang von Licht und Idee (Sein) deutlich.

²¹ Licht – lumen (nicht lux), φῶς nicht πῦρ [vgl. oben S. 463 (unter 3.)].

Ad 2. *Freiheit und Licht.*

Freiheit begegnet uns zunächst als das Ablegen der Fesseln. Ungebundenheit – die Freiheit im negativen Verstande.²² Eigentliches Freisein im positiven Sinne ist Freiwerden *für*, d. h. das *Sichbinden* an solches, was fortan für alles Verhalten verbindlich bleibt.

Die eigentliche Befreiung zeigte sich uns als das *Ins Licht sehen*. *Was hat das »Licht« mit der eigentliche Freiheit zu tun?* Macht etwa der Bezug zum Licht das Freisein frei?

Was ist mit dem Licht? Das Licht leuchtet – besser und kürzer, es *lichtet*. Wir sprechen von »Lichtung«, etwa einer Waldlichtung; das meint eine Stelle, die frei ist von Bäumen und den Durchgang freigibt. Lichten heißt freimachen – freigeben. Das Licht lichtet, macht frei und gibt Durchlaß.²³ *Ins Licht sehen*, den Lichtblick haben, d. h. den Blick haben für das, was freigibt. Das Licht ist das Freigebende. Also: In der Tat, der Bezug zum Licht als dem Freigebenden macht die Freiheit freier – eigentlich frei –; *ins Licht sehen* = frei sein.

Damit wird jetzt der 3. [Zusammenhang] klar.

Ad 3. Zusammenhang zwischen Freiheit und Seiendem.

Freiwerden = sich binden an das eigentlich Befreiende – Durchlassende (Licht). Das Lichte aber, – was das Seiende sehen läßt, ist das *Sein* –, das wir im Sehen der Ideen verstehen.

Freiwerden zum Licht, das meint das Sein des Seienden, Wesen der Dinge verstehen. Seinsverständnis. »Verstehen« – etwas verstehen – eine Sache verstehen können – sie im vorhinein über- und durchschauen – den inneren Bauplan von etwas kennen. Sein verstehen – darin liegt, im vorhinein das Seiende auf seinen Bauplan, seine Wesensgesetzlichkeit hin entwerfen. Freiwerden, ins

²² [Zum Begriff »Freiheit im negativen Verstande« vgl. Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Erster Teil, Erstes Buch, I. Hauptstück, § 8. Lehrsatz IV.]

²³ Das Dunkel versperrt – verhütet.

Licht sehen – als Seinsverständnis – ist der vorbildende Entwurf des Seins, der uns allererst Seiendes als seiend begegnen läßt.

Beispiele: Die große Entdeckung der Natur zu Beginn der Neuzeit durch Galilei, Kepler und Newton – worin gründet sie? Nicht wie man meist meint in der Einführung des Experiments (schon in der Antike), nicht dadurch, daß man statt der Qualitäten der Scholastik auf Quantitäten, Messungen ausging – sondern durch einen vorausspringenden Entwurf dessen, was fortan überhaupt unter Natur verstanden werden soll, kam das näher, was jetzt in solchem Lichte im einzelnen befragt werden konnte.²⁴

Und so in der Historie – ein Mensch vom Range *Jakob Burckhardt*²⁵ ist nicht deshalb ein großer und eigentlicher Historiker weil er fleißig Quellen las und ausschrieb, noch gar, weil er irgendwo eine Handschrift entdeckte –

sondern dadurch, daß er den vorausgreifenden Wesensblick für Menschenschicksal, Menschengröße und Menschenkümmerlichkeit, kurz, das vorgreifende Verständnis des Geschehens der Geschichte, d. h. des Seins dieses Seienden, in sich lebendig trug und diesen Blick auf die sogenannten Tatsachen voranleuchten ließ.

Und ebenso Kunst, Dichtung – das metaphysische Wesen nicht darin, daß ein Künstler im *Werk* sein Seelenleben »ausdrückt« und seine persönlichen Nöte *los* wird, nicht darin, daß er die Wirklichkeit genau und schärfer als andere abbildet –

sondern darin, daß er den Wesensblick für das Mögliche hat, große Möglichkeiten des Seienden zum Werk bringt und dadurch erst uns sehend macht für das Wirkliche.

Ein entscheidender Teil der Entdeckung des Wirklichen geschieht durch die große Dichtung (Homer, Dante, Shakespeare, deren vorauslaufenden freien Entwurf. Die Geschichte der Ent-

²⁴ Principia, Newton; Discorsi; Harmonia mundi [Isaac Newton (1643–1727); Philosophiae naturalis principia mathematica (London 1687; 21713; 1726); Galilei Galilei (1564–1642), Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attinenti alla meccanica ed i movimenti locali (Leiden 1638); Johannes Kepler (1571–1630), Harmonices mundi libri V (Linz 1619)].

²⁵ [Der Basler (Kultur-)Historiker Jacob Burckhardt (1818–1897).]

deckung des Wirklichen durch die Dichtung ist freilich noch ungeschrieben und bleibt auch besser ungeschrieben.

Frei-werden – ins Licht blicken – den vorbildenden Entwurf des Seins vollziehen und in ihm sich halten ist dasselbe.

Ad 4. *Das Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit.*

Was entnehmen wir aus den jetzt geklärten Bezügen zwischen Befreiung – Licht – Ideenwelt für die Klärung des Wesens der Wahrheit?

Wir sahen: von Stadium zu Stadium eine stets höhere Wahrheit; das Seiende wird wahrer, unverborgener nicht dadurch, daß der Mensch immer mehr einzelne Dinge und Begebenheiten kennenlernt, nicht durch die Anhäufung von Seiendem, sondern dadurch, daß er immer eigentlicher ins Licht selbst sieht, den vorbildenden Entwurf des Seins vollzieht.²⁶ Dieser Entwurf schafft erst den Raum, innerhalb dessen Seiendes sich zeigen, d. h. offenbar werden kann.

Der vorgreifend-vorbildende Entwurf des Seins läßt eben die Offenbarkeit des Seienden erst entspringen. Was ein anderes entspringen läßt, ist das Ursprüngliche. Der vorbildende Entwurf des Seins ist so die ursprüngliche Offenbarkeit, d. h. ursprüngliche *Unverborgenheit des Seienden*.²⁷ Wahrheit – als Unverborgenheit des Seienden – ist ein Geschehen im Menschen, das Geschehen des vorgreifend-vorbildenden Entwurfs des Seins.

Dieses Geschehen, *die* Befreiung des Menschen, in der er sich zu seiner innersten Freiheit, d. h. zur höchsten Bindung an das Wesen des Seienden reif wird, befreit. Das Wesen der Wahrheit ist jetzt nur scheinbar in eine Definition eingefangen. Es gilt, das

²⁶ *künstliches Licht* *der Mensch anders!*

²⁷ das ursprüngliche Wahre der Unverborgenheit des Seins, und diese nicht mehr beim Seienden befangen (mitgenommen). Aber hier Entscheidung! (weil das Entwerfen *geworfenes* ist und nur so Seiendes, inmitten welchem das Dasein Sprache – Mut!)^{*} *Werk.*

Συνηθε(α [516 a 5] »a priori« Wesensblick.

• [Eckige Klammern von Heidegger.]

dargestellte Geschehen in seinen inneren Bezügen zu begreifen nachzuvollziehen. Damit sind wir am Ziel! Doch nicht!

Das Höhlengleichnis hat ein *viertes* Stadium. Aber können wir noch höher ins Licht steigen? Nein! Aber wir können sehen, daß wir uns *nicht* versteigen. Die erstiegene Höhe wird erst als Höhe begriffen und eingenommen, wenn wir hinab- und zurückblicken. Daher das vierte Stadium:

IV. Stadium. 516 c – 517 a.

Der Rückblick und der versuchte Rückstieg in das Höhlendasein.

Wenn sich der wahrhaft Befreite des ersten Zuhause (πρώτης οικήσεως [516 c 4]) erinnert und an das, was dort als Weisheit und an die Mitgefangenen, wird er da nicht ob der geschehenen Umwandlung (μεταβολή [516 c 6]) sich selbst glücklich preisen, anderen aber bedauern? Offenbar.

Und wenn er rückblickend bedenkt, daß es dort Ehren, I. und Geschenke gibt für denjenigen, der am schärfsten das an der Wand sich Abspiegelnde sieht, der am meisten behält, was vor ihm und was nachher und was zugleich vorbeizukommen pflegte, und der also am besten voraussagen kann, was erscheinen wird, wenn er sich um solche Ehren bemühen und die, die dort eine Rolle spielen, beneiden? Keineswegs. Eher alles andere erdulden – ἢ ἐκείνως [516 e 2].

Aber gesetzt πάλιν καταβὰς ὁ τοιοῦτος [516 e 3 sq.] – ein solcher müßte wieder hinuntersteigen, um seinen Platz einzunehmen aus der Sonne kommend, hätte er plötzlich das Auge voll Dunkelheit.

Und wenn er jetzt wieder versuchen wollte, mit den Höhlenbewohnern zu wetteifern im Besprechen und Auslegen jener Schatten, da würde er einem allgemeinen Gelächter zum Opfer fallen. Man würde ihm sagen, er sei von oben mit verdorbenen Augen zurückgekommen, es lohne sich nicht, dafür den Aufstieg zu versuchen;

ja noch mehr, sie würden sogar einen solchen, der von oben kommend die Gefangenen freimachen und hinaufführen wollte, wenn sie seiner habhaft werden könnten, – töten [vgl. 516 e 8 – 517 a 6].

Mit dem Ausblick auf ein solches Schicksal schließt erst das ganze Gleichnis. Es ist klar, daß Plato mit den letzten Worten an den Tod des Sokrates denkt.

Und damit kommt der eigentliche Gehalt des letzten Stadiums zum Vorschein. Der Aufstieg ins Licht, Verstehen des Seins und sich mühen darum ist die Philosophie, aber nur dann, wenn es in die Höhle zurückgeht, d. h. die Auseinandersetzung mit der gemeinen Verständigkeit des Alltags auf sich nimmt. Denn hier in der Höhle gilt nicht der Verstehende, sondern der Schlaueste und Gerissenste, der sich im Betrieb auskennt und alles nur auf Berechnung abstellt, der, der es nur mit Seiendem, den sogenannten »Tatsachen« zu tun hat.

Was sagt aber nun dieses letzte Stadium für die Aufhellung des Wesens der Wahrheit?

Nichts geringeres als – daß, wer in der Unverborgenheit steht, nur steht, wenn er sieht, daß er nicht falle; wenn er versteht, daß hart an der Grenze der Wahrheit die Unwahrheit lauert.²⁸

Sofern Seiendes für den Menschen unverborgen ist, bleibt auch sofern anderes Seiendes verborgen. Mit der Unverborgenheit – und nur mit ihr zugleich – geschieht Verborgenheit. Die jeweilige Unverborgenheit selbst zieht die Grenze gegen das Verborgene (Unbekannte). Aber auch das schon offenbar Gewordene kann wieder in die Verborgenheit zurücksinken, es kann vergessen, es kann mißdeutet, verdeckt und verstellt, das Erkannte kann verkannt werden.

Das Verborgene und die Verborgene zeigt so eine merkwürdige Zweideutigkeit. Verbergend, verdeckend ist einmal der

²⁸ Gewaltsamkeit – Tod.

Rede [?] *Haltung* nur gegen *Hellelosigkeit*, Fesseln, *das Dunkle*; nicht nur um Lehrsatzinteressen [?], sondern *βίη* [515 e 6].

Schein – der Trug – die Täuschung; verbergend, verborgen tend in anderem Sinne ist aber auch das Geheimnis. Daher konnte es, daß der Mensch oftmals aus dem, was ein Trug ist, ein Geheimnis macht, und umgekehrt das Geheimnis für einen Trug hält.

Die Unverborgenheit, in der der Mensch steht, ist umringt der selbst zweideutigen Verborgenheit, die ihrerseits hinausreicht in das höchste Geheimnis und hinab in den tiefsten Trug.

So erst – in dem eigentümlichen vielfältigen Ineinanderspielen von *Unverborgenheit* und *Verborgenheit* – sehen wir das *Wesen* der Wahrheit (und jetzt auch, *weshalb* »Privation«).²⁹ Sie ist nicht nur und erst eine Eigenschaft des Urteils und der Aussage, sondern ist das, *worin* der *Mensch* steht, sofern er *existiert*.

Ex-sistenz – Hinausstehen zum Seienden als unverborgenen verborgenem.

Nur weil der Mensch im Vorhinein schon zu unverborgenem Seienden sich verhält, kann er *an* dieses Seiende sich an-messen und in Anmessung daran – sich *danach* richtend – richtige Aussagen vollziehen. Aussage nicht Ort der Wahrheit, sondern Wahrheit der eigentliche Ort der Aussage.

Die Unverborgenheit aber keine »bloße« zufällige Ausstattung und Eigenschaft, sondern das Grundgeschehnis im *Wesen* des Menschen, das, was ihn allererst zum Menschen macht.

Vgl. [Plato:] Phaidros 249 b 5 [sq.]:

οὐ γὰρ ἢ γε [ψυχῇ] μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἤξει τὸ σχῆμα
Denn nicht könne die Seele, wenn sie niemals schon das Unverborgene erblickt hätte, in diese Gestalt des Menschen [kommen vermöchte nicht Mensch zu sein, wenn er sich nicht seinem Wesen nach zum unverborgenen Seienden verhielt. *Seinsverständnis*.

²⁹ Verbergung ein Geschehen, das ...

³⁰ [Ergänzung des Herausgebers nach: Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1931/32. Hg. von Hermann Mörchen. Gesamtausgabe Bd. 34. Frankfurt a. M. Klostermann 1988; 2., durchges. Aufl. 1997, S. 114.]

Das geschieht,³¹ indem der Mensch zu sich selbst kommt – zu seinem Selbst ≠ zu seiner kleinen Ichlichkeit – sondern zum Grund seines Wesens, indem er sich an das Wesentliche bindet.

[...] nicht ὁστράκου περιστροφή, sondern τῆς ψυχῆς περιαγωγή
 »im Handumdrehen« [Politeia 521 c 5 sq.].

³¹ Der Mensch existiert nur so, daß er *wird*, was er ist.

XIII. ΑΛΗΘΕΙΑ UND HÖHLENGLEICHNIS
(13. November 1931)

Ἀλήθεια und Höhlengleichnis¹

Einleitung

Wahrheit: Übereinstimmung – adaequatio – ὁμοίωσις
doppelte Schwierigkeit.

ὁμοίωσις und ἀλήθεια.

bloße Wortbedeutung.

kein zufälliges und beliebiges Wort. – Urwort –
Grunderfahrung.

Merkwürdig: 1. wahr – was etwas nicht mehr hat.
befreit von – Privatio.
2. der Vortragsgehalt gar nicht auf »Aussage«
und Richtigkeit.

Aristoteles περὶ ἀληθείας.²

Zeugnis für Grunderfahrung

Ältestes – Größtes: Heraklit. Fr. 123. φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.³

Anfang der Philosophie

konkret Aufhellung – verschiedene Wege
einer Plato, Politeia VII, Höhlengleichnis.

Thema

Text in vier Stadien; *Übergänge*.⁴

Verfahren: 1. je Übersetzung des Stadiums
2. Kennzeichnung des Gehaltes
3. Herausholung des leitenden Problems – ἀλήθ[εια].

¹ Kränzchenvortrag 13. November 31.

Über die Einführung der Auslegung des Höhlengleichnisses in die Wahrheitsfrage vgl. Vom Ereignis. Gründung [Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 65. Frankfurt a. M.: Klostermann 1989; 2., durchges. Aufl. 1994; 3. Aufl. 2003, V. Die Gründung, 233. Abschnitt: Die Einführung der Auslegung des Höhlengleichnisses (1931/32 und 1933/34) in die Wahrheitsfrage, S. 359–361].

² [Vgl. Metaphysica A 3, 983 b 2 sq.]

³ [Nach Diels/Kranz (s. oben S. 460, Anm. 3).]

⁴ [Das Manuskript endet mit dem III. Stadium (515 e 5 – 516 e 2).]

I. Stadium 514 a 2 – 515 c 3.⁵*Die Lage der Menschen in der unterirdischen Höhle.*Übersetzung S. 8.⁶

1. τὸ ἀληθές – ἐκ παίδων [514 a 5]. (παντάπασι [515 c 1])
2. σκιαί [515 a 7] – nicht als Schatten.
3. φῶς δὲ αὐτοῖς – ὁπισθεν αὐτῶν [514 b 2 sq.] kein Verhält
zum Licht.
4. τὰ ὄντα – νομίζειν [515 b 5] was sie sehen.
ἄτοπον! ὁμοίους ἡμῖν [515 a 4 sq.].

Problem:

1.	τὸ ἀληθές.
2.	Schatten – Licht.
3.	Fesselung.
4.	τὰ ὄντα.
5.	keine Unterscheidung Befangenheit – Gefangenschaft.

Nur zufällige Momente der Ausmalung des Bildes –
oder gehören sie mit zu ἀληθές – so zwar, daß sie in einem einheitlichen Zusammenhang stehen? Mit dieser Frage zu:

⁵ [Zu Heideggers Handexemplar (ed. Burnet) von Platons *Politeia* s. oben S. 46 Anm. 5.]

⁶ [In: Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1931/32 (Gesamtausgabe Bd. 34), S. 23 f.]

II. Stadium 515 c 4 – 515 e 5.

Eine Befreiung des Menschen innerhalb der Höhle.

Übersetzung S. 10.⁷

1. Wieder ἀληθές – ἡγεῖσθαι [515 d 6] ... der Entfesselte wird dafür halten.
 Komparat[ivische] Grade – Wahrheit und Wahrheit nicht dasselbe;
 nicht jeder ohne weiteres zu jeder
 Wahrheit das Recht und die Kraft.
2. τὰ τότε ὁρώμενα – τὰ νῦν δεικνύμενα [515 d 6 sq.].
 Auseinandertreten – der Unterschied meldet | Dinge selbst
 [?] sich: | Schatten.
3. [τὰ] μᾶλλον ὄντα [515 d 3] – das Seiende seiender – Steigerung
 des Seienden selbst.
 Vgl. ἀληθέστερον [vgl. 515 d 6 sq.].
4. ὁ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὁρθέτερον βλέπει [vgl. 515 d 3 sq.].
 Richtigkeit und Unverborgenes – Seiendes.
5. φεύγειν – ἀποστρεφόμενον πρὸς ἐκεῖνα, ἃ δύναται [515 e 2 sq.]
 Maßstab des Wahren: Erhaltung der Ungestörtheit und des
 Geläufigen, Nichtausgesetztsein einer
 Zumutung.

Weg vom Licht.

Problem: Ist ἀληθές und der fragliche Zusammenhang deutlicher geworden?

Was sehen wir? Die *Befreiung mißlingt*. Zurück zu Schatten. *Weg* vom Licht.

So auch der aufgebrochene Unterschied nicht vollzogen.
 Ding – Schatten; kein Verhältnis zur ἀλήθεια.

Und doch – Unverborgenheit des Seienden – der Dinge selbst.
 Befreiung – ins Licht sehen.

⁷ [In: Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit (Gesamtausgabe Bd. 34), S. 30 f.]

III. Stadium 515 e 5 – 516 e 2.

*Die eigentliche Befreiung des Menschen zum
ursprünglichen Licht.*

Übersetzung S. 12.^a

1. Wieder τὰ νῦν λεγόμενα ἀληθῆ [vgl. 516 a 1].
2. Die Befreiung βίᾳ [515 e 6] – Widerstreben – Schmerz.
3. συνήθεια [516 a 5] langsames Vertrautwerden – Stufen – langen Mut.
4. Der Umgewöhnte – sichert sich einen neuen Stand – will nicht mehr zurück.

Problem: Das jetzt Unverborgene! Außerhalb der Höhle.

Platos eigene Deutung 517 b ff.

τὰ ἄνω [516 a 5]; ὑπερουράνιος τόπος⁹ | ἰδέαι – höchst
ἰδέα.

erst recht dunkel – das ἀληθές und die Begleitphänomene.

4 Fragen | *Vortasten!* Zum Wesen!

1. Zusammenhang zwischen Idee und Licht
2. Zusammenhang zwischen Licht und Freiheit
3. Zusammenhang zwischen Freiheit und Seiendem –
4. Das aus der Einheit dieser Zusammenhänge aufleuchtende Wesen der ἀλήθεια.

Ad 1.

ἰδέα – ἰδεῖν – sehen

sehen – qua Empfinden

sehen – erblicken der ἰδέα – Anblick –

das, als was sich etwas darbietet

sich präsentieren – präsent – anwesend.

^a [In: Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit (Gesamtausgabe Bd. 34 S. 39–41.)]

⁹ [Plato, Phaidros 247 c 3.]

παρουσία – οὐσία – Sein
 ἰδέα – Was-wie-Sein des Seienden.

Licht: φῶς – πῦρ (lumen – lux)
 Helle – Licht – das Durchlassende – Durchsichtige.

Zusammenhang zwischen Licht und Idee:
was Grundwesen des Lichts, *das ist* Grundleistung der Idee.
 Nur wo Sein verstanden, da Durchlaß für Seiendes.

Ad 2. Licht und Freiheit.

- a) *Befreiung* – (a) Wegnahme der Fesseln λύσις negativ
 Un-gebundenheit – Verwirrung – zurück
 und Fesseln
 Frei von
 (b) Frei für – etwas – etwas selbst für sich
 selbst verbindlich sein lassen.
 Was denn? Licht – ins Licht sehen.
- b) Was hat das *Licht* mit der eigentlichen Freiheit zu tun?
 Licht – leuchtet – *lichtet* – das Dunkel. »Taghell ist die Nacht
 gelichtet.«¹⁰
Waldlichtung: Licht lichtet – gibt Durchlaß – Dunkel ver-
 sperrt.
 Ins Licht sehen – an das sich binden, was Durchlaß bietet.
 Licht aber ἰδέα – Sein.

Ad 3. Seiendes und Freiheit.

Freiwerden zum Licht = Erblicken der Idee – Verstehen des Seins
 In diesem Verstehen kann allererst Seiendes ein Seiendes sein.
 Verstehen – verstehen – Bauplan übersehen –
 Entwurf vollziehen.

¹⁰ [Friedrich Schiller, Das Lied von der Glocke, Vers 192.]

a) Naturwissenschaft

b) Historie

Wesensblick für Menschenschicksal, -größe, -kümmerlichkeit
Vorgreifendes Verstehen des Geschehens.

c) Dichtung – Kunst

(a) nicht Ausdruck von Erlebnis

(b) nicht abschildern,

(c) sondern: Möglichkeiten des Menschen sehen und durch sie
hindurch erst das Wirkliche sehen lehren.

Homer – Vergil, Dante – Shakespeare, Goethe.

Ad 4. Das Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit.

a) Grade; τὰ νῦν – ἀληθέστατα [vgl. 515 d 6 sq.] – ἰδέαι
τελευταία –
τὸ ὄν – ὄντως ὄν. [516 b 8]

Die Ideen sind das Unverborgenste, von Hause aus Unverborgene, ursprünglich Unverborgene, sofern in ihnen Unverborgenheit des Seienden entspringt. Sie machen Unverborgenheit *mit* aus.

b) Die Anblicke – im *Er-blicken*, das erst den Anblick bildet – vorbildet.

c) Unverborgenheit – ein Geschehen – dieses Entwerfens von Sein *im Menschen*.

Wahrheit etwas *menschliches*. Was ist der Mensch? Das gerade erst umgekehrt durch Wesen der Wahrheit.

Wahrheit größer als *der Mensch*. – Dieser *in der Wahrheit* – nun wenn und sofern er seines Wesens mächtig ist, nicht als beliebiger.

XIV. ΤΟ ΨΕΥΔΟΣ
(22. Juli 1932)

*Τὸ ψεῦδος*¹

*Über das ψεῦδος*²

(Nach Platon Theätet 187 c 5 – 200 d.)³

Einleitung

Bei einer früheren Gelegenheit (13. XI. 31) über den griechischen Wahrheitsbegriff – die ἀλήθεια, Un-verborgenheit des Seienden – gehandelt, und zwar auf dem Wege einer Auslegung des platonischen Höhlengleichnisses.⁴

Es zeigte sich, die – Un-verborgenheit – ist nicht einfach nur die formal richtige Wiedergabe der Wortbedeutung von ἀλήθεια, sondern dasjenige Phänomen, das die ganze Problematik der Grundfrage der antiken Philosophie nach dem Sein trägt und bestimmt.

Andererseits steht ebenso fest, daß schon in der antiken Philosophie das Wort ἀλήθεια seine Bedeutungsmacht verlor, und das, was sich da aussprach, selbst verschwand. Im Mittelalter und der ganzen Neuzeit das antike Gut da, aber boden- und heimatlos. Wir müssen all das jetzt wieder erobern, nicht um irgendeinem antiquarischen Interesse besser zu genügen, sondern um die wesentliche Sache der antiken Philosophie zu retten und für die Auseinandersetzung bereitzustellen.

Heute vom Gegenbegriff zu ἀλήθεια handeln – von ψεῦδος, »Unwahrheit«, und zwar wieder im Anschluß an Plato, diesmal Theätet.

¹ [Überschrift auf dem Umschlag.]

² [Überschrift auf dem ersten Blatt des Manuskripts.]

³ (Kränzchen) 22. VII. 32.

Vgl. Wintersemester 1931/32, S. 31 ff. [Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1931/32 (Gesamtausgabe Bd. 34), S. 149 ff.]

⁴ [Im vorliegenden Band der XIII. Vortrag, S. 479–486.]

Wort [*ψεῦδος*]

Zuvor ein Weniges über das Wort – *ψεῦδος* (Un-wahrheit). Wir sehen sofort im Vergleich mit *ἀλήθεια* ein Doppeltes.

1. *Ψεῦδος* hat einen ganz anderen Stamm; dem Gegenbegriff von *ἀλήθεια* entspricht nicht das Gegenwort (ohne *α* privativum) *ληθ-*, *λαθ-* [gibt es im Griechischen] zwar – *λήθη*, *λανθάνω* [ω, *λανθάνομαι*] –, aber nicht unmittelbar für *ἀλήθεια*, sondern *μνήμη*.⁵

Gemäß dem anderen Stamm und Wurzelbedeutung von *ψεῦδος* vermutlich auch eine andere Grunderfahrung, die sich in *ψεῦδος* ausspricht.

2. *Ψεῦδος*, Un-wahrheit nicht negativ, sondern positiv. Während bei uns umgekehrt entsprechen *ἀ-ψευστία* – Wahrheit sagen; *ἀ-ψευδής* – wahr.

Aber was bedeutet nun *ψεῦδος*? Verdeutlichen am *ψευδώνυμον* – »Pseudonym«; nicht ein »falscher« Name im Sinne, daß er nur der *unrichtige* wäre; sondern *falsch* im Sinne des Täuschenden.⁶ Und wie das?

Mit dem Pseudonym ist der Öffentlichkeit ein Name zugekehrt, in dem sich der, der dahinter steht, nicht nur nicht zeigt, sondern versteckt. Der Tatbestand selbst ist damit nicht der Öffentlichkeit zugedreht, sondern abgedreht – *verdreht*, *verkehrt*. *Ψεῦδος* das Verdrehte, Verkehrte bzw. die Verkehrung.⁷

Das Drehen und Zudrehen kann aber auch so sein, daß das der Öffentlichkeit Zugedrehte etwas ver-stellt, aber so, daß überhaupt nichts dahinter steht.

⁵ [Ergänzungen (in eckigen Klammern) des Herausgebers nach: Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (Gesamtausgabe Bd. 34), § 18, S. 139.]

⁶ *falsch*: 1. unrichtig

2. unaufrichtig, *verstellend*.

Unrichtiges Verstellen doch nicht »falsch«.

⁷ So nicht recht sehen, sondern an der Sache sich ver-sieht. Das *Sehen* abgedreht.

ψεύδος	was etwas zudreht, wohinter nichts steht – das Fikle, Nichtige.
ψεύδειν	– daher – vereiteln, zunichte machen.
ψεύδεσθαι	– sich <i>verdrehend verhalten</i> – insbesondere im Sagen und Aussagen – in und durch die Rede einem etwas <i>hindrehen</i> .
	<i>Versehend machen</i>

NB. Nun haben die Griechen auch den echten Gegenbegriff und das Gegenwort zu ψεύδος.

ἀ-τρεκές (τρεκ – τρέπω⁸) ungedreht –
unverdreht.

ἀ-τρέκεια Unverdretheit – vielmehr so gedreht, daß die Sache selbst sich zudreht und zeigt.

Freilich – ἀ-τρέκεια – nie wie ἀλήθεια ausdrücklich philosophischer Begriff und Terminus geworden; mit einer Ausnahme – bei Demokrit, vgl. Fr. 9.⁹

Sonst aber entsprechen sich trotz der besagten Unterschiede:

ἀλήθεια und ψεύδος

ἀληθές – ψευδές.

Schon das deutet darauf hin, daß die Grundbedeutungen irgendwie abgeschwächt sein müssen – die neue zugunsten der anderen oder umgekehrt –, oder aber beide sich in einer indifferenten Ebene gleichsam friedlich zusammenfinden. – Darüber im Schluß einiges zu sagen.¹⁰

Übergang zur Sache

Jetzt vom Wort zur Sache.

Diese, wie gesagt, verfolgen im Anschluß an *Platons Theätet*.

⁸ [Wechsel der Stämme.]

⁹ [Nach: Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch. 3. Aufl. Bd. II. Berlin: Weidmann 1912, S. 60. (Ebenso Fragment B 9 nach der 6., verb. Aufl. (Hg. von Walther Kranz. Bd. II. Berlin: Weidmann 1952), S. 139 (spätere Auflagen dann unverändert).)]

¹⁰ [Im vorliegenden Band S. 514.]

- Plato* – nicht um bei Platon zu bleiben, entsprechend der Behandlung der ἀλήθεια im »Staat«, sondern weil Platon zum ersten – ja wir müssen sagen – auch zum letzten Mal das Problem des ψεῦδος wirklich im umfassenden Sinne *aufgerollt* hat.¹¹ Und
- Theätet* – nicht beliebig und zur Abwechslung einmal dieses Gespräch, sondern weil hier wie nirgends der Fragezusammenhang begründet und entwickelt.¹²

Zwar – die Frage nach Un-wahrheit, Falschheit und Schein so alt wie die Philosophie. Von Anfang an die Frage nach dem Sein zugleich die Frage nach dem Schein. Allein, anfänglich doch nur erst den Schein – als das Andere dem Sein und der Wahrheit entgegengestellt, nicht im Wesenszusammenhang begriffen ist, nicht eigentlich im Begreifen bewältigt, wenngleich schon durch die ausdrückliche Entgegenstellung wichtige Vorzeichnungen herausgehoben für die Fassung des Phänomens der *Un-wahrheit*.

Ψεῦδος das Verkehrte – Verdrehte – Un-wahre – irgendwie mit »Un« und »nicht« Behaftete – Nichtiges. Daher alte Lehre seit P[armenides], das Nichtiges, Nichtseiende ist nicht.¹³ Die Unwahrheit und der Schein – als Nichtiges – können nicht sein.

Andererseits entfalten sie ständig und überall ihre Macht. Und so das Wunder – τέρας¹⁴ – solches, was nicht sein kann, ist doch in dieser aufdringlichen Weise. Platon sucht oftmals eigentlich dieses Wunder und entfaltet es in seiner ganzen Wunderbarkeit. Er

¹¹ Selbst schon vorbereitet – »Parmenides«.

¹² Nur noch u. a. Orientierung Sophistes.

¹³ μή ὄν ≠ Nichts.

drei Wege! [Zu den »drei Wegen« bei Parmenides vgl. u. a. Martin Heidegger, *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1932. Hg. von Peter Trawny Gesamtausgabe Bd. 35. Frankfurt a. M.: Klostermann 2012, § 20 ff.]

¹⁴ [Platon, *Theätet* 188 c 4 (u. a.). Der Nachweis des Textes aus Platons *Theätet* (*Theaitetos*) erfolgt nach Heideggers Handexemplar: *Platonis Opera. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxonii e typographeo Clarendoniano 1899 sqq. Tomus I* (1900), *Theaetetus*, pp. 142–210.]

macht die Frage nach dem ψεῦδος zu einer wirklichen, *bannenden Frage*.¹⁵

Und deshalb weniger wichtig die *Antwort* auf die Frage nach dem Wesen des ψεῦδος im Sinne eines satzmäßigen Ergebnisses, sondern *Stellung* und *Entfaltung der Frage*.

Wohin gehört überhaupt dergleichen wie ψεῦδος?

*Wie ist dergleichen in sich überhaupt möglich?*¹⁶

Das wird im Theätet entwickelt. Und es gilt, einmal die ungeheure und fast schreckhafte methodische Sicherheit der Frageentfaltung zu sehen und zu bewundern. Dazu notwendig, die Leitfrage des Gespräches zuvor zu umgrenzen und den Weg [zu] verfolgen, auf dem (sich Platon¹⁷) langsam und mit wachsender Überwindung das Vorwerk sich zur Frage nach dem ψεῦδος vorarbeitet.

- So zwei Teile: A. Die Leitfrage des Theätet und ihre Behandlung
bis zum Auftauchen der Frage nach dem ψεῦδος. ←
Dadurch deutlich, wo diese Frage steht:
auf welchem Boden
in welchem Rahmen. [494]
- B. Die Frage nach dem ψεῦδος. [503]

A – nur [in] den Grundlagen, ausführlicher dann B. Freilich auch hier eine gleichmäßige förmliche Auslegung nicht möglich.

Wesentlich: *der innere Zug des Fragens* – das ist *der eigentliche Gehalt der Gespräche* und ihr *entscheidendes Ergebnis*; sucht man die Texte nur nach Stellen ab, an denen sogenannte Resul-

¹⁵ Bedeutung der ψεῦδος-Frage grundsätzlich.

¹⁶ [Zum »Sein« – seinem Wesen durch »Zeit«.]

Gibt es Irrtum, weil der Mensch in die *Irre* geht und weil diese Irre irgendwo an sich besteht, oder gibt es diese Irre nur dadurch, daß der Mensch irrt und ein *Irrer* ist?

* [Eckige Klammern in der Handschrift.]

¹⁷ [Die vom Herausgeber eingeklammerten Wörter sind bei der Umarbeitung des Satzes im Manuskript wohl versehentlich stehengeblieben.]

tate ausgesprochen und Theorien aufgestellt sind, dann verfehlt man das Wesentliche, oder man kommt zu der oft und immer wieder geäußerten irrsinnigen Feststellung, das Gespräch verläuft ergebnislos. Als solches *ergebnislos verlaufendes Gespräch* gilt ja gerade der Theätet.

*A. Die Leitfrage des Theätet und ihre Behandlung
bis zum Auftauchen der Frage nach dem ψεῦδος.¹⁸*

A. I. Die Leitfrage: τί ἐστὶν ἐπιστήμη;¹⁹

ἐπιστήμη = Wissen. Aber hier sogleich die Gefahr der Mißdeutung. Wir denken sogleich an »Wissenschaft«. Also sagt man: hier ist die Frage nach dem Wesen der Wissenschaft gestellt. Die erste Wissenschaftstheorie. Wissenschaftliche Erkenntnis – die eigentliche also Erkenntnistheorie. Der Theätet stellt die erkenntnistheoretische Grundfrage; Platons erkenntnistheoretischer Hauptdialog. Ganz irrig.

ἐπίστασθαι – einer Sache vorstehen können – sich darauf verstehen, sich darin auskennen. Dieses in der ganzen *Weite* der Möglichkeiten menschlichen Verhaltens in allen Gebieten, u. a. der sogenannten »Wissenschaft«, z. B. »Geometrie«.

»wissen« – wenn schon, dann in der Bedeutung: er »weiß sich zu benehmen, er weiß, die Sache anzufangen, er weiß sich durchzusetzen und oder Haltung zu bewahren. Dies in der ganzen Weite und Vielfältigkeit zu nehmen, und gerade und allein deshalb erwächst überhaupt die Frage: *was* das nun eigentlich » (nicht Wissenschaftstheorie).

(τέχνη – Sichauskennen, Gewachsensein, Verfügen über die Gestaltung – Herstellung.

¹⁸ die Sache.

¹⁹ [Der Strichpunkt ist hier als das griechische Fragezeichen zu lesen.]

Wissensbegriff! Wissen: faßfassen (Entwurf!) und standhalten in der Offenbarkeit der Dinge und des Geschehens / als seiend.

Trennung beider [ἐπιστήμη und τέχνη] – *Aristoteles!*

τί ἐστιν – was ist das? Wassein – Wesen; Wesensfrage. »Wesen« – aber nicht das, was allen Einzelfällen als das Allgemeine allgütig zukommt. Die Gemeingütigkeit nur eine Folge des Wesens und kein ursprünglicher und notwendiger Charakter. »*Wesen Goethes*«, Friedrich des Großen. Wesen – was eigentlich wesentlich ist an der Sache – worauf es ankommt – woran es hängt – wodurch innerlich möglich.

(Wesensbegriffe:

- 1. der gewöhnliche Wesensbegriff der Was-Allgemeinheit
- 2. die *innere* Möglichkeit
- 3. *Grund der inneren Möglichkeit.*)

Leitfrage: worin besteht die innere Möglichkeit von dergleichen wie Sichauskennen (und demgemäß – welches ist das eigentliche Sichauskennen (φρόνησις))?

A.II. Die erste Antwort auf die gestellte Frage.

ἐπιστήμη = αἴσθησις.

Sichauskennen ist Wahrnehmen. Diese erste Antwort wird nach langen Erörterungen abgewiesen als unzureichend. Daher haben die Ausleger diese Antwort auch nie sonderlich ernstgenommen. Vor allem nicht gefragt: warum *gerade diese* Antwort und gerade sie als erste.

Man setzt stillschweigend voraus, Platon halte sich beim Durchlaufen möglicher Antworten an ein Lehrbuch der Psychologie; darin steht, z. B. in Kants Anthropologie²⁰ und früher zu lesen, die Wahrnehmung das untere und unterste Erkenntnisvermögen. Anzeigt, mit dem untersten zu beginnen. Also αἴσθησις.

²⁰ [Vgl. Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). In: Kant's gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VII. Berlin: Reimer 1907, § 40, S. 196.]

Oder man weist darauf hin, daß Platon den Sensualismus des Protagoras widerlegen wolle. Aber das ist keine sachliche Erklärung, abgesehen davon, daß es mit diesem Sensualismus anders bestellt ist, als die gewöhnliche Interpretation annimmt – es muß doch gesagt werden, wie kommt es denn überhaupt dazu, daß die αἴσθησις eine mögliche »Antwort« auf Frage nach ἐπιστήμη darstellen kann. Das ist doch nicht selbstverständlich. Dafür müssen doch sachliche Motive in der ἐπιστήμη – wie in der αἴσθησις – vorliegen. Zumal wenn wir bedenken, daß noch Aristoteles die höchste Weise des Wissens – den νοῦς – faßt als αἴσθησις τις.

Wir fragen: inwiefern ist der Hinweis auf αἴσθησις die sachlich nächstliegende und daher notwendig erste Antwort für den Griechen?

Wahrnehmen ist Hinnehmen dessen, was unmittelbar sich zeigt. Vgl. Theätet 152 b 11: τὸ δὲ γε >φαίνεται< αἰσθάνεσθαι ἐστίν.
Das aber zeigt sich = es wird wahrgenommen;
Wahrgenommenheit = *Sichzeigen*²¹,
d. h. *unmittelbare Offenbarkeit von etwas*.

Daher: φαντασία ἔρα καὶ αἴσθησις ταὐτόν [152 c 1].

Nimmt man für φαντασία = Phantasie = Einbildung = seelisches Erlebnis – dann wäre gesagt Einbildung und Wahrnehmung dasselbe; ganz unsinnig;²²

sondern: φαντασία meint hier: das *Erscheinen* (Sichzeigen) eines Erscheinenden so wie οὐσία das Sein eines Seienden.

Gesagt: das Sichzeigen ist dasselbe wie Wahrnehmen; d. h. beide gehören zusammen. Wahrnehmung gibt das unmittelbar sich Zeigende – macht zugänglich das Gegenwärtige.²³

²¹ aber: sich präsentieren → Geschehnischarakter! → *unmittelbare Offenbarkeit von etwas* [hier Pfeil zurück zum Haupttext].

offenbarwerden } Offenbarkeit
offenbarsein } geschieht

²² (Vernehmen des leibhaftig Vorhandenen
Vernehmen des Erdachten – Eingefallenen.)

²³ (Vgl. Parmenides εἶναι – νοεῖν.) [Nach »Spruch« des Parmenides: τὸ γὰρ αὐτὸ

Aber wieso damit das Wesen der ἐπιστήμη getroffen: wenn dieses doch das Sichauskennen? Nun dieses ist eben – wie wir sagen – das *Parathaben* einer Sache, daß sie *einem nicht entgeht*, ein Gegenwärtighaben von etwas, wie es damit steht, einer Sache vorstehen, sie im Griff haben. Und eben das leistet doch die αἴσθησις in dem geklärten Sinne.

Allein, die Antwort wird doch abgewiesen! Umso dringlicher zu fragen: weshalb? Kurz: Weil Offenbarkeit – unmittelbare Offenbarkeit von etwas – noch nicht ohne weiteres ist Unverborgenheit (ἀλήθεια).²⁴ Denn diese ist als solche Unverborgenheit von Seiendem als solchen. Das Offenbarmachen muß des *Seiende* offenbarmachen. Das leistet die αἴσθησις als solche nicht. Vgl. das Tier: im Unterschied zum Stein, der am Boden liegt, ist dem Hund der Knochen offenbar – φαίνεται (nicht so der Boden für den Stein). Andererseits der Knochen nicht als Seiendes.²⁵

Zwar in αἴσθησις eine irgendwie notwendige Bedingung für ἀλήθεια als Offenbarkeit, aber nicht hinreichend; dazu ein Verhalten der Seele, in dem sie sich zum Seienden als solchen verhält, notwendig. Wie Plato das zeigt, im einzelnen jetzt nicht zurückverfolgen. Nur ein Beispiel.

Plato zeigt: daß unser, d.h. *menschliches* Wahrnehmen der Dinge immer schon und notwendig mehr ist als αἴσθησις.²⁶ Den

νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. (Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, 3. Aufl. 1912, Frgm. B 5, S. 152; ab der 5. Aufl. 1934: Frgm. B 31))

Vgl. ζυγόν [u. a. Theätet 207 a 6].

²⁴ φαίνεται [152 b 11] – sich zeigen – offenbarwerden – »Erscheinen« = irgendwie und doch nicht.

²⁵ Boden – heiße Platte, auf die der Hund läuft.

Stein Hund Mensch [zu Tier und Mensch vgl. Theätet 186 b 11 sqq.; zu den genannten Beispielen vgl. auch Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1933/34. In: Ders., Sein und Wahrheit. Hg. von Hartmut Tietjen. Gesamtausgabe Bd. 36/37. Frankfurt a. M.: Klostermann 2001, S. 81–264; hier § 33, S. 242 ff.].

²⁶ [Ergänzung zu dieser Stelle auf eingelegtem Blatt:]

Inwiefern vollzieht sich in der Wahrnehmung – im Wahrgenommenwerden des Begegnenden – kein Offenbarwerden des Seienden als solchen, d.h. warum geschieht da keine Unverborgenheit? / Wahrheit /

Baum sehend vor dem Fenster höre ich den Gesang des Vogels und erfahre beides – Färbung der Blätter und Gesang unmittelbar – als Verschiedenes. Wodurch wird die Verschiedenheit vernommen? Weder durch das Sehen – der Gesang unsichtbar – noch durch das Hören – die Färbung unhörbar –. (Diese Erfahrung durch Gesicht – Gehör, höre oder sehe ich den Unterschied? Keines von beiden und doch beide.)

Durch αἴσθησις also nicht? Wodurch dann? Plato spricht vorläufig von der διάνοια [vgl. 185 a 4 sqq.]. Man sagt: durch das »Denken«. Aber das ist voreilig und nichtssagend. Denn *die Frage* ist ja gerade, was das sei, was über die αἴσθησις hinaus hier unser Verhalten zum Begegnenden – als einem z. B. Verschiedenen – bestimme, durch welches Verhalten unser Verhältnis zum Offenbaren ein Verhältnis zum unverborgenen Seienden werde.

Plato sagt mit aller Vorsicht, aber auch in aller Klarheit über das Problem, es muß ein Verhalten sein, in dem wir – die Seele – nicht einfach nur etwas Begegnendes hinnimmt, sondern αὐτὴ καθ' αὐτὴν πραγματεύεται περὶ τὰ ὄντα (187 a 5 [sq.]) – wo die Seele selbst »für« sich selbst (von sich her und auf sich zu!) sich zu schaffen macht im Umkreis des und in Bezug auf das »Seiende«.

Übergang zur zweiten Antwort.

Damit ist die αἴσθησις nicht einfach negativ zurückgewiesen; es ist zugleich positiv eine Verweisung darauf gegeben, wie das Verhalten sein muß, das das Wesen der ἐπιστήμη soll ausmachen können.

Zusammenfassend: 1. in dem Verhalten muß ein Offenbarmachen liegen und somit ein *Sichzeigen* von etwas möglich werden; 2. aber muß das Verhalten das Begegnende *als* ein Seiendes nehmen und daraufhin ansehen, gleichsam im voraus als ein solches verstehen.

Gibt es dergleichen überhaupt und welches Verhalten legt sich da nahe?

– δοξάζειν (Theätet ib. [187 a 8]).

A. III. Die zweite Antwort sagt: das Wesen der ἐπιστήμη
liegt allgemein in der δόξα.²⁷

Man sagt »Meinung«. Und man versucht ebensowenig wie bei der αἰσθησις zu erklären, warum gerade nach allem Vorausgegangenen diese Antwort. Sie wird zwar auch zurückgewiesen – und doch zu beachten, daß Plato noch im Phaidros, der später das ganze Erkenntnisvermögen in Abhebung gegen die ἐπιθυμία als δόξα bezeichnet (237 d 8), ja überhaupt das, was an Wahrheit dem Menschen zugänglich sei, als τροφή δοξαστική (248 b 5).²⁸

Es geht nicht, die δόξα hier als »Meinung« zu fassen – lediglich als unzureichende Wesensbestimmung der ἐπιστήμη –, nur deshalb, weil sie im »Ergebnis«, das ja der Theätet andererseits gar nicht haben soll, zurückgewiesen wird. Vielmehr umgekehrt – wie bei der αἰσθησις – positiv zu sagen, wie wird sie verstanden, daß sie sich als Wesensbestimmung der ἐπιστήμη nahelegen kann, ja aufdrängen muß.

Wir kommen darüber sofort ins klare, wenn wir uns entschließen, die δόξα griechisch zu verstehen und nicht nach der deutschen Übersetzung des Wortes mit »Meinung« – nicht gänzlich unrichtig und doch wesentlich unzureichend.

δόξα – δοκέω – δοκεῖν.

δοκέω – ich zeige mich – anderen, aber auch mir selbst – ich komme vor mich selbst als der und der – ich komme mir vor – ich komme anderen vor –²⁹ ich biete den und den Anblick. Beliebige Beispiele aus der griechischen Sprache. Nur eines aus dem Dialog [Theätet] selbst: 143 e 6 [sq.]. – Auf die Aufforderung des Sokrates, ihm aus der athenischen Jugend einen vielversprechenden jungen Menschen zu nennen, sagt Theodoros, er kenne einen solchen (Theätet). »Und wenn er [schön wäre, würde ich mich sehr scheuen, ihn zu

²⁷ δοξάζειν.

²⁸ [In Platons Phaidros (248 b 5) heißt es aber (nach allen Ausgaben): ... τροφή δοξαστῇ χρώνται.]

²⁹ | der kommt mir merkwürdig vor vor-kommen!

nennen]⁵⁰, damit ich auch nicht vor irgend jemand den Anschein biete, als hege ich eine Leidenschaft für ihn.«

Charakteristisch übersetzt Schleiermacher = ganz gut deutsch: »damit nicht jemand meine [von mir], ich hege ...«⁵¹ Der Grieche sagt umgekehrt, damit ich nicht mich zeige, nicht den anderen so vorkomme als –; genau die entsprechende Umkehrung im Griechischen und Deutschen bei *λανθάνω* – ich bin, bleibe verborgen; etwa Homer, Odyssee [Gesang] VIII, [Vers] 93: ἐνθ' ἄλλους μὲ πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείβων. Dann blieb er vor allen anderen verborgen als ein Tränen Vergießender; wir sagen umgekehrt: er vergoß Tränen, ohne daß einer von den anderen es merkte. (Odysseus beim Gesang des Demodokos.)

Daß das hier – wie bei *δοκεῖν* – keine zufällige Laune der griechischen Sprache ist, dürfte aus dem früher über die *ἀλήθεια* Gesagten klar sein.

Δόξα besagt daher zunächst das Sichzeigen – Sichzeigende der Anblick – Aussehen – Ansehen (in *dem man steht*) – Ruhm *Herrlichkeit*; zugleich aber bedeutet es, was wir »Meinung« nennen, nämlich eine Sache so und so ansehen – *δοξάζειν*.

Diese Doppelbedeutung von *δόξα* im Deutschen am besten, wie ich glaube, durch Ansicht.

Ansicht = 1. »Ansichtskarte« – eine Karte, die eine Ansicht, einen Anblick bietet (nicht etwa eine Meinung vertritt).

Ansicht = 2. einer Ansicht sein – | »Glauben«.⁵²

Ist diese Doppeldeutigkeit von *δόξα* zufällig und willkürlich oder nicht? Die Frage wird am Schluß eine Antwort finden (vgl. S. 15⁵³).

⁵⁰ [Die Übersetzung in Klammern fehlt (Auslassungspunkte in der Handschrift) und wurde vom Herausgeber ergänzt nach: Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit (Gesamtausgabe Bd. 34), § 37, S. 255.]

⁵¹ [Platons Theaitetos oder Vom Wissen. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Neu hg. von Curt Woyte. Leipzig: Reclam 1916 (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 6338/6339) (unveränderte Aufl. 1922), S. 14.]

⁵² 1. *Anblick*, den etwas *Begegnendes* bietet.

2. *Meinung*, die wir *von uns* aus haben über.

⁵³ [Im vorliegenden Band S. 512.]

Jetzt zunächst entscheiden, ob aus dieser Doppeldeutigkeit von δόξα her verständlich wird, *warum* in der zweiten Antwort auf die Leitfrage gerade sie (δόξα) angeführt wird. Das ist in der Tat der Fall. Denn die δόξα in dieser Doppeldeutigkeit genügt mit einem Schlag jenen beiden Forderungen, die sich aus der Erwartung der ersten Antwort für das Wesen der ἐπιστήμη ergeben haben:

1. ein Offenbares – Sichzeigendes
2. das Auf- und Hinnehmen des Begegnenden *als* Seienden.

δόξα ist qua (1) Anblick – Ansicht – αἴσθησις – φαντασία.

δόξα ist qua (2) Ansicht – im Sinne des *etwas als etwas ansehen* – *vernehmen* (πραγματεύεσθαι – δοξάζειν).

aber immer je beides unter Vorwalten der einen Bedeutungsrichtung.

Aber kaum ist die δόξα – als Wesen der ἐπιστήμη – genannt, ohne daß freilich eigens auf die Doppeldeutigkeit Bezug genommen wird, da stellt sich ein Weiteres ein. Der Anblick, den etwas bietet, kann das Sichzeigende wirklich zeigen. Die Ansicht kann aber auch nur das geben, wie der Gegenstand *aussieht*, ohne es zu sein. Ebenso – etwas als etwas ansehen –, der Gegenstand treffbar, wie er ist, oder auch nur so ansehen – eben nur so ansehen und dabei verfehlen.³⁴

Daher sagt jetzt Theätet mit Recht 187 b 4 ff.: δόξαν μὲν [πᾶσαν εἰπεῖν, ὡς Σώκρατες, ἀδύνατον, ἐπειδὴ καὶ ψευδὴς ἐστὶ δόξα· κινδυνεύει δὲ ἢ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη εἶναι, καὶ μοι τοῦτο ἀποκεκρισθω].³⁵

Damit aber sind wir auf das ψεῦδος gestoßen. Es ist eine Möglichkeit der δόξα (und zwar eine innere – in der Verfassung von δόξα gelegene). (1. durch δόξα-Verfassung ermöglichte Behauptung [?]; 2. als bestimmte Weise des δοξάζειν.)

³⁴ »Erscheinen« das mögliche *So* oder *So unsicher*.

³⁵ [Griechischer Text in Klammern vom Herausgeber ergänzt (Auslassungspunkte in der Handschrift).]

Diese ist zu aller Doppeldeutigkeit auch noch – in jeder ihr zwei Bedeutungen – zwiespältig; bald verkehrt – bald unverkehrt (Unentschiedenheit des einen oder Anderen). (Δόξα: doppeldeut: zwiespältig – ebenso groß das Schwanken und zugleich Entschiedenheit). Also dies Merkwürdige gibt es, daß etwas sich zeigt und doch gerade der Anblick verdreht; dergleichen wie ψεῦδος läßt d. δόξα zu.

Also müssen so erst die δόξα wie auch das ψεῦδος in ihrer ganz Rätselhaftigkeit sichtbar werden, wenn wir nach der ψευδὴς δόξα fragen. Und das geschieht im Folgenden 187 c 5 – 200 d. Während die ἀληθὴς δόξα, die allein das Wesen dessen ausmachen kann, nach gefragt wird, nur 200 d – 201 c ganz flüchtig behandelt wird.

Die Ausleger wundern sich immer wieder, warum sich Plato ausführlich auf die ψευδὴς δόξα einläßt, denn

1. kommt sie ja von vornherein als Wesen der ἐπιστήμη nicht Betracht; wozu also überhaupt? | Wissen – in der Wahrheit stehen!

2. sagt Plato zu allem Überfluß 200 d – am Ende der Erörterung selbst: es war nicht richtig, daß wir uns auf die ψευδὴς δόξα eingelassen haben und dabei die ἀληθὴς δόξα wegließen (200 c 9 [sq.]).

Und trotzdem diese ausführliche und eindringliche Erörterung. I muß eine fundamentale Aufgabe dahinter verborgen sein (eb. die Entfaltung der Frage aus *Fragwürdigkeit* des Gegenstandes). Bereits angedeutet; das Wunder: ψεῦδος *ist* und kann doch wesentlich nicht sein. Und diese Wunderbarkeit bestimmt die ganze Lage der folgenden Untersuchung. Halten wir das Bisherige fest: demnach ψεῦδος auf dem Boden und im Rahmen der δόξα. Plato sieht ganz klar, daß er die ganze Rätselhaftigkeit der δόξα erst in der ψευδὴς δόξα her in aller Schärfe entwickeln kann, und dann kommt es an. Wir haben zu sehen, wie das geschieht.

Die ganze Untersuchung über die ψευδὴς δόξα 187 c 5 – 201

[Teil B] gliedert sich in

- I. eine Voruntersuchung 187 d – 191.
- II. in eine Hauptuntersuchung 192 – 200.

[5]

[5]

Die *Voruntersuchung* geht nicht unmittelbar, unvermittelt auf das Phänomen der ψευδῆς δόξα zu, sondern entfaltet zunächst die ganze Wunderbarkeit dieses Wunders.

Die *Hauptuntersuchung*, die im Stil des Fragens und Aufweisens ganz anders gestaltet ist, versucht eine positive Erhellung des Phänomens der δόξα und des ψεύδος.

B. Die Untersuchung über die ψευδῆς δόξα.

I. Die Voruntersuchung.

Es gilt, die Wunderbarkeit dieses Wunders zu entfalten. Was heißt das? Die ψευδῆς δόξα etwas völlig Befremdliches, womit wir, d. h. die Griechen, bis zu diesem Werk Platons nicht fertig werden. Was uns nicht zusammengehen will mit dem, was uns verständlich und gang und gäbe und überhaupt ein Mögliches ist.⁵⁶

Anders gesprochen, in den Hinsichten, die uns leiten, wenn wir dergleichen betrachten, ist die ψευδῆς δόξα nicht unterzubringen (ἄτοπον). Diese *leitenden Hinsichten* müssen also genannt und als *Instanzen* gegen die Möglichkeit der ψευδῆς δόξα vorgeführt werden.

So werden in der Voruntersuchung drei Versuche gemacht, mit Hilfe der bislang geltenden Grundsätze und Hinsichten die ψευδῆς δόξα zu fassen. Jedesmal ergibt sich – dergleichen kann überhaupt nicht sein.

Die Frage also 187 d 3: τί ποτ' ἐστὶ –

Beispiel: Jemand, der auf der Straße in der Ferne einen Menschen sieht, der in Wahrheit Theätet ist, sieht diesen Begegnenden *als Sokrates* an. Er ist der Ansicht, da kommt Sokrates. (Theätet hat nämlich wie Sokrates auch, nur nicht ausgeprägt, eine Stülpnase und Glotzaugen.)

⁵⁶ Über die scheinbare (!) völlige Unmöglichkeit von so etwas wie einer *verkehrten* (falschen – nichtigen) *Ansicht*.

a) Erster Versuch. 188 a–d.

Also nicht Phänomen befragen; sondern Vorgabe eines Grundsatzes, d. h. Formulierung einer Hinsicht, die leitend sein muß bei der Erörterung des Phänomens. Es handelt sich da bei ψευδὴς δόξα offenbar um eine Art *Kenntnisnahme* und *Kenntnis* von etwas
Also!

Leitsatz 188 a 5 [sq.]: οὐδὲν λείπεται περὶ ἕκαστον | πλὴν εἰδέναι μὴ εἰδέναι.³⁷

Phänomen: Ich bin der Ansicht, der Begegnende [Theätet]³⁸ Sokrates.

Hier: habe ich Kenntnis vom Begegnenden (ich sehe das Begegnende [Theätet]), gibt Einblick; sehen *als* Sokrates habe ich kein Kenntnis vom selben.³⁹ In [der] ψευδὴς δόξα also dasselbe gekannt und auch nicht gekannt.⁴⁰

188 a 10 [sq.]: Καὶ μὴν εἰδὼτα γε μὴ εἰδέναι τὸ αὐτὸ ἢ μὴ εἰδὼ εἰδέναι ἀδύνατον.⁴¹

Also ist das beanspruchte Phänomen in sich unmöglich.

Ja es ergäben sich, wenn es bestünde, ganz unmögliche Folge
188 b 4 [sq.]: ἀμφοτέρα εἰδὼς ἀγνοεῖ αὐτὸ ἀμφοτέρα.

Theätet hält er für etwas, was er *nicht* kennt.

Positiv angezeigt: a) nicht Kennendes kennt!

b) ein Gegenstand beteiligt ἀμφοτέρα
nicht nur wie bei αἰσθησις. →

³⁷ Bei jeglichem, was begegnet, bleibt nur das *Entweder-Oder*.

³⁸ [Hier und an der folgenden Stelle eckige Klammern in der Handschrift.]

³⁹ Phänomen εἰδέναι καὶ μὴ εἰδέναι [vgl. 188 a 6].

⁴⁰ [Vgl. dazu Martin Heidegger, Sein und Wahrheit (Gesamtausgabe Bd. 36/2 S. 252 f.)]

⁴¹ Daß einer, indem er etwas kennt, eben dasselbe *nicht* kennt, [oder] daß einer, indem er etwas nicht kennt, eben dasselbe kennt, unmöglich.

b) Zweiter Versuch. 188 d – 189 b 9.

Leitsatz: κατὰ τὸ εἶναι καὶ μὴ [188 d 1]. Hinblick auf Sein oder Nichtsein.⁴²

Wieso diese Hinsicht hier notwendig?

Vgl. ψεύδος – ψευδές – das Nichtige – | nichts

ψευδῇ δοξάζειν [189 b 4] – das Nichtige – Nichtseiende meinen. *Wie steht es damit?* Gibt es dergleichen auch sonstwo?

Ob ὁρᾶν τι – ὁρᾶν οὐδέν [vgl. 188 e 5] | ebenso ἀκούειν [189 a 1]. Wenn Sehen, dann *etwas* sehen; wenn *nichts* sehen, überhaupt kein Sehen.

οὐδέν δοξάζειν [189 a 10] – nichts meinen = *überhaupt nicht* meinen. *Der jetzige Leitsatz läßt nichts anderes zu.*

Positiv: Gegenstand nicht nur ἀμφοτέρα, sondern auch *nicht-haft*⁴³ –

in der Gleichsetzung mit Sehen und Hören gerade die (Gabelung) verkannt.

c) Dritter Versuch. 189 b 10 – 190 c 4.

Wieder anderes Vorgehen; einfach dogmatische Vorgabe einer Erklärung.

ψευδῆς δόξα = ἀλλοδοξία [189 b 12] – das Eine statt des anderen meinen.

ἀνταλλάξάμενος [189 c 1].

Beispiel: Ich nehme statt des Theätet den Sokrates.

Einen gegen den anderen *auswechseln* (nicht »verwechselte Meinung«⁴⁴).

⁴² Etwas ist entweder oder es ist nicht.

Seiend – oder nichtig.

⁴³ aber das *Etwas*, das freilich *nichthaft* und doch nicht »nichts«.

⁴⁴ [Diese (unzutreffende) Übersetzung von ἀλλοδοξία (189 b 12) nach Schleiermacher: Platons Theaitetos oder Vom Wissen. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Neu hg. von Curt Woyte, a.a.O., S. 106.]

Hier als φάναι εἶναι [189 c 2] – er sagt, Theätet sei Sokrates. Ab so etwas kommt doch gar nie vor, nicht einmal im Traum. Sage wir, der Ochse sei ein Pferd – eins sei zwei [vgl. 190 c 2 sq.]?

Was die ψευδὴς δόξα für ihre Möglichkeit verlangt,⁴⁵ das ist u möglich. Also gibt es sie nicht. Denn weder μόνον ἕτερον [vgl. 19 d 7] (überhaupt kein Auswechseln) noch ἕτερον ἀνθ' ἑτερον [189 2 sq.] – Widerspruch.⁴⁶

Positiv – noch näher an das Phänomen.

1. Wie und wiss[ende] Weise zugegeben.
2. Ein Nicht – Wegstoßen.
3. Auswechslung – nicht einfach eines.
4. τιθεσθαι [189 d 8] – φάναι

190 d 11 [–] e 2 Zusammenfassend – die Voruntersuchung

Ergebnis: eine ganz unerträgliche Lage.

1. Aufgrund der Leitsätze und Grundsätze ist das vorgebrachte Phänomen schlechterdings *unmöglich*.
2. Das Phänomen bekundet seine unbezweifelbare Wirklichkeit in seiner ständigen Macht, Herrschaft des Irrtums – Scheins Falschheit.⁴⁷

Wer muß da weichen – die Grundsätze oder das Phänomen
Die Grundsätze und das Phänomen muß gerettet – in sein Recht gestellt werden.⁴⁸

Welche Grundsätze – Sein entweder, oder Nichtsein. Der i teste unangetastete Leitsatz der Philosophie – aufgeben. *Alle*

⁴⁵ offensichtlichen Widerspruch offen vollziehen.

⁴⁶ immer je das eine oder Widerspruch.

⁴⁷ [Am Rand zu 1. und 2.:] (Wunderbarkeit des Wunders.)

σφίζειν τὰ φαινόμενα!

⁴⁸ [Zusatz mit Bleistift:] / Entscheidung – Begründung!

⁴⁹ [Satz am Rand mit Fragezeichen (in Blei- oder Buntstift) versehen und Verbindungsstrich zu oben (Anm. 48):] Begründung!

[Weitere Zusätze mit Bleistift:] und dann? Grundsätze am Ende doch fra würdig! Phänomen unbestreitbar.

*dings!*⁵⁰ Hieraus ermessen, zu welchem Schritt das Phänomen zwingt.⁵¹

Damit Weg frei für das Phänomen.

B. II. Hauptuntersuchung.

Mit 191 a 8 vollzieht sich die *ausdrückliche Zurücknahme* der früheren Leitsätze (Möglichkeit des μεταξὺ [nur 188 a 3]).

Übergang zur positiven Untersuchung der ψευδῆς δόξα. Das kann nur heißen, ohne die versperrenden und irreleitenden Hinsichten und Grundsätze das Phänomen selbst sprechen lassen. Aber ist so etwas möglich: bedarf es nicht für jedes Sehen im Vorhinein einer Hinsicht?⁵² (Ja ist nicht am Ende das die entscheidende Einsicht des Folgenden?)

Die *Phänomenologie* hat gemeint, völlig hingsichtslos durch bloße Unvoreingenommenheit d[ie] Phä[nomene] zu fassen – irrig. Aber ebenso großer Irrtum zu meinen, weil Hinsicht in jedem Fall notwendig, deshalb nie das Phänomen zu fassen. (Je nur Standpunkt.)

Vielmehr: Gewinnung der rechten Hinsicht die entscheidende Aufgabe. Aus dem Phänomen schöpfen, ihm vorausspringen.⁵³

Also Aufgabe für das Folgende – Gewinnung der rechten Hinsicht, die es ermöglicht, Rahmen und Spielraum für das volle Phänomen der ψευδῆς δόξα zu umgrenzen.⁵⁴

⁵⁰ Zum Mörder am eigenen Vater [d. i. Parmenides] werden! [Vgl. Platon, Sophistes 241 d.]

⁵¹ Wir sind in der Philosophie vor noch weit radikalere Entscheidung gestellt: Sein und Zeit und der Wandel der Wissenschaft, gesetzt daß sie noch einmal stark genug ist zu solchem Wandel.

⁵² Auch das *Fragen schon* – das bloße Daherfragen und das *echte Fragen*.

⁵³ | *Bindung und Entwurf* |
Volk

⁵⁴ d. h. weder Phänomen noch Grundsätze – noch auch beliebig beide –, sondern das ursprüngliche ex[istenzielle] *Erfahren!* Vgl. oben »Begründung« [S. 506, Anm. 48]!! d. h. »Dasein«.

Von Grund aus fragen – wohin gehörig, woher entspringend?

Neue Haltung des Fragens und Untersuchens

Konkrete Aufgabe: innere Möglichkeit des schon angegebene Phänomens;

zwischen [wird nun] Gegenstand – nicht Kennendes Kenne bez[ogen] deshalb.

Dergleichen (Aus)wechslung.⁵⁵

Aber was ist das überhaupt, ψευδὴς δόξα? – πάθος ψυχῆς »Seele«. ⁵⁶ Also Aufgabe: ψ[ευδὴς δόξα] überhaupt erst hinreicher in ihrem Wesen und Wesensmöglichkeiten fassen, um darin d. neue Phänomen unterzubringen. Positiv eine Charakteristik d. »Seele« und *Wesens-ursprung* der ψευδὴς δόξα hieraus.

Wir stellen die Auslegung des Folgenden unter drei Fragen:

- a) Welcher Art sind die neu herauszustellenden Phänomene?
- b) Inwiefern kann in ihrem Lichte das Wesen der δόξα gefaßt werden?
- c) Was ergibt sich hieraus für die Frage nach dem Wesen d. ψεῦδος?

Ad a) Plato steht vor einer neuen, ihm selbst klaren, entscheidenden Aufgabe. Allemal da spricht er in Gleichnissen. Kein Zufall

⁵⁵ [Vgl. dazu ausführlicher Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit (Gesamtausgabe Bd. 34), S. 292.]

⁵⁶ Seele – menschliches Dasein

Seinsverständnis / Weise des menschlichen Daseins – geschieht mittels [?] d[er]

[n-der-]W[ahrheit-]s[eins].

1. ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος [Platon, Phaidros 245 c 5].
2. ψυχὴ πᾶσα [...] ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου [ebd., 246 b 6].
3. ψυχῆς διάνοια τρέφεται νῶ [vgl. ebd., 247 d 1 sqq.].

Seinsverständnis

Ad 1. S[eele] sich selbst Bewegendes

Grunderscheinung des Lebendigen zugleich Grund[erscheinung] von Bewegung.

daß im Rahmen der Hauptuntersuchung sogar zweimal ein Bild von der Seele entworfen wird.⁵⁷

1. κήρινον ἐκμαγεῖον – wächserne Masse 191 c [9].
2. περιστερεών – als ἀγγεῖον. Taubenschlag qua »Behälter« 197 c [3, e 2].

NB. Nicht willkürlich nach allen Seiten ausdeutbar, sondern eben in der Richtung, die der Fragezusammenhang verlangt: nämlich *ein Phänomen* – die ψευδὴς δόξα – verständlich machen, also auch die in der Voruntersuchung aufgetretenen Unzuträglichkeiten beiseiten, gar nicht mehr aufkommen lassen.

Ad 1. In der Seele dergleichen wie wächserne Masse – jeweil[ig] rein – hart;

einprägbar – das Vermeinen.

*Mitgift*⁵⁸ der Μνημοσύνη [191 d 4] – Mutter der Musen – freie Gestaltung. Zum Wesen der Seele gehört die Möglichkeit des *Behaltens*. Was gemeint? Vergegenwärtigung – Gegenwärtigung – *εὐρυχωρία* [194 d 5].⁵⁹

Kennen in mehrfachem Sinne jetzt möglich: als kennen – vergewegenwärtigen und deshalb zugleich *nicht* kennen – nicht gegenwärtig haben.

Bei Vergewegenwärtigung: Schwinden des Behalts.

⁵⁷	Dasein	–	Selbst
	↓		Haltung
	getragen		Verhalten
	geworfen		

⁵⁸ ursprüngliche Gabe – Wesenserfassung – μνημονεύειν [191 d 8].

Vergewegenwärtigung – eigens sich stellen zum Seienden selbst, obzwar es abwesend ist; wir bewegen uns hin zu ihm, ohne den Standort zu verlassen – umkehrt – »Abdruck« als Erklärung – »Leib« dazwischen! Wie? Aus Wesenserfassung. Vergewegenwärtigung macht erst *Gedächtnis möglich*.

⁵⁹ | Weite als Anwesenheit leibhafte.

- | | |
|--|---|
| (1) Wir lassen entgleiten, lockern den Seinsbezug. | frei – bildend |
| (2) Es, das Seiende, verändert sich, entzieht sich uns, unversehens. | Vergegenwärtigung
/ Ein-bildung
 Vor-bildung |

Umkreis des Behalts – aus dem her wir immer schon das Seiende kennen, *ohne* daß es leibhaft da.
Aber auf *solches Möglichen* bezogen –
umgekehrt – leibhaft Vorhandenes – Be-
gegnendes *im Lichte eines Behalts*.

Aber wozu das zweite Gleichnis? Das doch offensichtlich da selbe meint.

Ad 2. »Behältnis« – in der Frühzeit leer – κενόν [197 e 2 sq.].
Allmählich füllt es sich mit Tauben mancher- | κτησίς [197 b 4]
lei Art. vgl. 1. *Gleichnis*

Diese benehmen sich da ver-
schieden –
feste Schwärme abgesondert
lockere Gruppen
διὰ πασῶν [197 d 8].

Wir lernen Seiendes mancherlei
Art kennen –
das einzelne einzigartig bestimmt
bald so – bald so
je überall dasselbe

Einheit, Andersheit, *Verschiede-
heit*

Aber wer so Taubenbesitzer ist, hat sie – und hat sie doch wi-
der nicht, d. h. auf eine neue Weise zu haben – eigens fangen un-
greifen –

δύναμις τοῦ λαβεῖν καὶ σχεῖν [vgl. 197 c 7 sqq.; 198 d 3].

Also ein Verhalt des Behaltens – *neue Möglichkeit* des freien
Vernehmens und ausdrücklich zugreifenden Vergegenwärtigens
Herholens. Es wiederholt sich ein Verhalt des Behaltens – der
vorige Unterschied von Vergegenwärtigung und Gegenwärtigung

Hier erst freies – πραγματεύεσθαι τῆς ψυχῆς περὶ τὰ ὄντα [vgl. 187 a 5 sq.]. (Umkreis)

Jetzt b) Inwiefern [kann] jetzt im Lichte dieses Phänomens des Behalts und der Vergegenwärtigung das Wesen der δόξα gefaßt werden?

Δόξα entweder wahr oder falsch; weil nachher ψ[ευδής], jetzt wahre δόξα.

Beispiel: Ich sehe den begegnenden Menschen (Theätet) als Theätet an.

Was liegt vor:

1. Der Begegnende bietet einen Anblick,
d.h. *leibhaft gegenwärtig*.
2. Das Gegenwärtige wird genommen als Theätet,
als was? – Theätet, den ich »kenne«, d.h. vergegenwärtigt gegenwärtig habe.

Genauer – der sich bietende Anblick hat immer den Charakter des *Aussehens wie*, ob ich das Wie ohne weiteres und ob zutreffend bestimme, ist gleichgültig. Jedenfalls – mit dem Wie – ein Hinweis auf etwas, was ich kenne, in der Vergegenwärtigung bereit habe – wie Theätet, wie Sokrates, wie x ...⁶⁰

und wird beides – das leibhaft Gegenwärtige und das Vergegenwärtigte – zusammengegriffen.

Daher [?]: δόξα 195 d [1 sq.]: σύνναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν.

Zu jeder δόξα gehört *beides* (I.): 1. unmittelbar[er] Anblick – Ansicht;

2. diesen »nehmen als« – ansehen als.

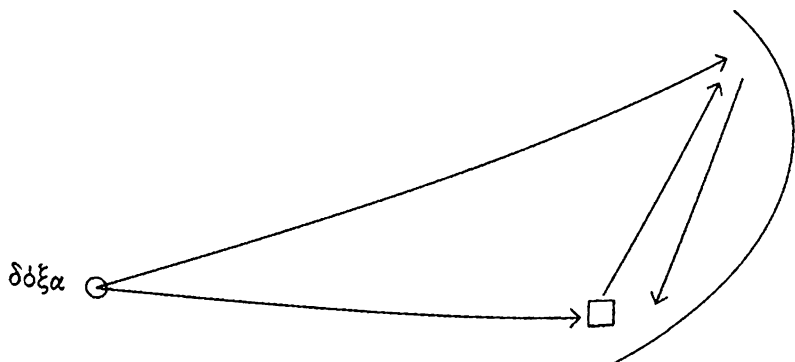
(II.) Dieses aber beides in *Einheit*, d.h. das Eine, die δόξα in sich *gegabelt*.

Gabel: zwei (1.) ungleich lange (2.) verschieden gerichtete Zinken. Nur mit der Gabel, d.h. in der Einheit beider Zinken fasse

⁶⁰ Auch wo nicht zu »identifizieren«, da irgendetwas (x).

ich den Gegenstand der δόξα [jedes Wissens – Erkenntnis]⁶¹, d. h. dieser ist in sich *gegliedert* (mehrfältig): er ist: nur *etwas als etwas*

und nur zwei Möglichkeiten: entweder vom Gegenwärtigen aus
aussehen wie ↗ Theätet.⁶²
oder an Theätet gerade denkend
(im Kopf habend) – das *Begegnende als dieser* – bedacht.



Gabel ermöglicht durch die Einheit und Zusammengehörigkeit von Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung.⁶³
194 b 1 und 2.⁶⁴

Jede δόξα ist beides: Ansicht qua unmittelbarem Anblick –
Ansicht qua Ansehen als.

Die *Doppeldeutigkeit des Wortes* nicht zufällig, sondern wesen
notwendig;

gibt nur den *Widerschein ihres Wesens* – Gabelung.

Je eine Bedeutung *nur einseitig*; nicht das volle | ursprünglich
Wesen. | Einheit.

⁶¹ [Eckige Klammern in der Handschrift.]

⁶² [Der Pfeil nach oben bezieht sich auf die schematische Darstellung im A
schluß sowie am Ende des Textes.]

⁶³ [Mit grünem Stift ergänzt:] Temp[oralität]

⁶⁴ [Text und Übersetzung dieser Stelle in: Martin Heidegger, Vom Wesen d
Wahrheit (Gesamtausgabe Bd. 34), S. 318.]

Ad c) Was [ergibt sich] hieraus für das Wesen des ψεῦδος?
Vgl. die drei gescheiterten Versuche.⁶⁵

Ad 1. a) Einheit von *Kennen und nicht Kennen*

b) »gleichsam zwei Gegenstände« (ἀμφοτέρω [188 b 3 sqq.])	
jetzt <i>überhaupt</i> möglich.	Kennen Vergegenwärtigung
Also nicht so, daß statt	
Theätet Sokrates ver-	nicht Kennen Gegen-
gegenwärtigt.	wärtigung
diesen im Kopf.	oder umgekehrt.

Ad 2. Mit ὁρᾶν – ἀκούειν gleichgesetzt. | einzinkig – Hinnehmen

Übersehen δόξα-Charakter – *zwei Zinken*.

Dort ja nur einer und der andere immer *überhaupt ausgeschaltet*,
nur *Hinsehen* → oder einfach *Kennen*.

Jetzt *etwas als etwas* und so erst Möglichkeit etwas *als* etwas,
was es nicht ist. (Einschaltung möglich und notwendig)

Das *Als*-Phänomen. | οἶσθαι | ἡγείσθαι [vgl. u. a. 200 a
11 sqq.]

Versehen – Sichversehen – nur wo überhaupt etwas Ansehen
als →

nur wo überhaupt Ansehen als ein *versehentlich* Ansehen.

Ad 3. Auswechslung – das eine gegen das andere *weg gegeben*.

Immer je das eine behalten und das andere *weg* – nicht darum
gekümmert. Aber ψευδὴς δόξα ist Verwechslung – für das Weg-
getauschte (Theätet). Gerade festgehalten – gerade es – als Behäl-
tnis genommen für ein anderes.

Verwechselndes Sehen nur wo Ansehen als: im Verwechseln
beide da, nie einer *als* der andere; etwas *mit* etwas *verwechseln*.

*

⁶⁵ [Oben B. I. Die Voruntersuchung (S. 503–507). Im folgenden beziehen sich
»Ad 1.«, »Ad 2.« und »Ad 3.« auf die drei »Versuche« (a – c) der Voruntersuchung.]

ψεῦδος; οἷον τοξότης [194 a 3]

vorbeischießen – aber hier gerade hinschauen;
ein *Vorbei* gerade mit dabei –

Was oben durch Grundsätze unmöglich, *jetzt* durch Gabel ermöglicht, d.h. ins *Wesen* gesetzt und *aufgenommen als bestimmend*.

Im Ganzen: *die Gabel* S. 17.⁶⁶

Nun aber in das Gebiet des φάναι umgebogen –

Prädikat; Unrichtiges zusprechen – λόγος und Seinsverständnis ἀλήθεια.

Gegenbegriff zu so gefaßtem ψεῦδος durch degenerierten ψεῦδος-Begriff – ἀλήθεια selbst in die Aussage-Wahrheit formal gedrückt und dann veräußerlicht.⁶⁷

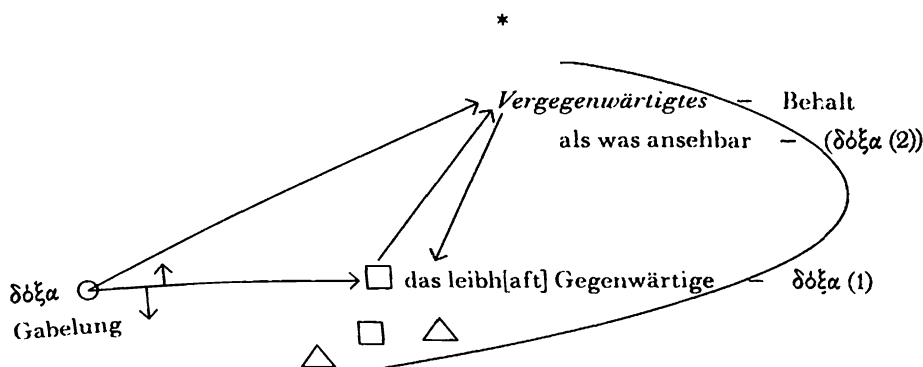
Aber ψεῦδος – das *Zwischen* – Sein und Nicht.

Auch das Nichtseiende *ist*.

Seinsbegriff dann grundsätzlich zu ändern.

? | *Logik – Dialektik*.

Sein und Wahrheit – Schein.



⁶⁶ [Im vorliegenden Band die schematische Darstellung der »Gabelung« auf dieser Seite.]

⁶⁷ Vgl. S. 2 [im vorliegenden Band S. 491]. *Indifferenz der gemeinen Ebene »adaequatio«.*

BEILAGEN

1. Ἀλήθεια und ψεῦδος

1. Über ψεῦδος für sich und als solches.
2. Daß und warum die Macht der ἀλήθεια und ihres Gefolges (d. h. der ganze *Ursprung*) in sich zerfallen und abgedrängt werden *konnte* und *mußte*.
3. Wie dabei ψεῦδος beteiligt.
4. Wie der λόγος – trotz des ἀποφαίνεσθαι bei Aristoteles und des δηλοῦν bei Plato und *Heraklit* – hierbei beteiligt ist, sofern er genommen wird als das *vorhandene Ausgesagte* – *Gesagtes* – gegenüber dem »Seienden«.

2. Die Logik der Unwahrheit (δόξα und ψεῦδος)

Es ist eine Seltsamkeit, deren wir uns selten bewußt werden, deren Tragweite wir vollends noch nie ausgedacht haben, daß die Logik, wie sie in der abendländischen Philosophie erwuchs, nur eine Logik der Wahrheit ist und nicht auch eine Logik der Unwahrheit. (Als Logik der Wahrheit wieder nur Satz Wahrheit und als diese wieder nur *ontische* Satz Wahrheit, überhaupt keine Logik der Philosophie.)

Das ist umso seltsamer, als die abendländische Philosophie in ihrem entscheidenden Anfang bei Parmenides in eins mit der Besinnung auf die ἀλήθεια eine solche auf die δόξα durchführte, ja durchführen muß. Umso seltsamer, als wir Plato ringen sehen mit der Enthüllung des Wesens des ψεῦδος.

Freilich, seitdem ist die Frage nach Unwahrheit und Schein verstummt – und über äußerliche Wiederholungen des Früheren nicht hinausgekommen.

Nur Kant wieder, der mit einer nach[t?]wandlerischen Sicherheit überall, wo er zugriff, auf antike Probleme stößt, hat die Idee einer Logik des Scheins gesehen, wenngleich nur in einem engen

Bezirk und ohne sie auszuführen – oder gar in einen Zusammenhang mit der Logik der Wahrheit zu bringen.⁶⁸

Derselbe Kant hat ja auch das oft angeführte Wort gesprochen (vgl. Kritik der reinen Vernunft B VIII), die Logik habe »seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts tun dürfen [...]«. Sie habe »auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts tun können«.

Das Wort gilt heute noch. Und der Grund für diesen seltsamen Zustand liegt nach meiner Überzeugung darin, daß die Aufgabe einer Logik der Unwahrheit nicht begriffen ist. Denn erst in eins mit ihr kann die Logik der Wahrheit so ursprünglich gefaßt werden, daß sie notwendig Schritte rückwärts tun muß.

Vgl. *früher* über ἀλήθεια – auf dem Wege der Auslegung des Höhlengleichnisses.⁶⁹ Jetzt – über *Unwahrheit* – Auslegung des klassischen Stückes *Theätet*, ψευδὴς δόξα; verhältnismäßig selbständig anzusetzen und durchzuführen.⁷⁰

Grundfrage des Theätet.

Einbau der Frage nach ψευδὴς δόξα.

Wort: ψεύδος; und δόξα.

⁶⁸ Vgl. Übungen Wintersemester 31/2 über transzendente Dialektik [Martin Heidegger, Kants transzendente Dialektik und die praktische Philosophie (Wintersemester 1931/32), insbes. Abschnitte Nr. 2–3, 33–41, 44, 55, 61–62, 88, 117, 201 205 und 207; vgl. auch Anhang: Mitschrift von Helene Weiß, Abschnitte Nr. 1–4 und 28; Mitschrift von Herbert Marcuse, Abschnitte Nr. 2 und 13–14. In: Ders., *Sein und Zeit*. Kant – Leibniz – Schiller. Teil 1: Sommersemester 1931 bis Wintersemester 1935/36. Hg. von Günther Neumann. Gesamtausgabe Bd. 84.1. Frankfurt a.M. Klostermann 2013].

⁶⁹ [Im vorliegenden Band XII. und XIII. Vortrag, S. 457–486; ferner Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und *Theätet* (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1931/32 (Gesamtausgabe Bd. 34), S. 21 ff.)

⁷⁰ [Dieses Blatt ist daher wohl vor der Ausarbeitung des Haupttextes des Vortrags entstanden.]

XV. »DER SATZ VOM WIDERSPRUCH«
(16. Dezember 1932)

»Der Satz vom Widerspruch.«¹

*Widerspruch und Satz vom Widerspruch*²

Der Satz *vom* Widerspruch muß offenbar *über* diesen etwas sagen (sehen); sei es, daß er sagt:

was Widerspruch ist — wo er hingehört — | Möglichkeit
was er leistet
wie er »fungieren« kann
wo und wie er vorkommt und dergleichen
daß er zu vermeiden ist — und weshalb?³

Das setzt voraus: ein geklärtes Wesen vom Widerspruch, seiner inneren Möglichkeit und Verwurzelung. Entsprechend ist zu prüfen, wie weit all dem genügt wird; wie weit nicht und weshalb nicht.

Der Satz vom Widerspruch – als Grundsatz über das Sein

»Satz vom Widerspruch«

was heißt das? Der Satz, der über den Widerspruch *etwas* aussagt. Irgendetwas? Oder das, was der Widerspruch ist, worin er besteht?

Dann doch Satz über Spruch – eine Weise von Spruch. Λόγος. »Logischer Satz«, d. h. nicht in sich logisch (widerspruchslös), sondern Satz von etwas, was den λόγος – qua Spruch, Aussage – betrifft.

Allein, in diesem Sinne gar nicht gewöhnlich gemeint, wenn Satz vom Widerspruch als logischer Satz,

¹ Vgl. Wintersemester 28/9. [Im Wintersemester 1928/29 veranstaltete Heidegger an der Universität Freiburg die »phänomenologischen Übungen für Fortgeschrittene« mit dem Titel »Die ontologischen Grundsätze und das Kategorienproblem«.]

² [Thematische Überschrift des ersten Blattes. Das Wort »vom« ist zusätzlich hervorgehoben.]

³ Was sagt er nun? Vgl. Kant! Also was?

sondern – Logik – Lehre vom Denken; Satz vom Widerspruch als *Denkgesetz*.

Wo aber in Sätzen ein Gesetz – Satz über ein Gesetz – Satz, der ein *Gesetz* aussagt. Was ist ein Gesetz – wie immer das zu lösen [?] – ?

Der Satz sagt dann etwas Forderndes – was sein soll. Nämlich –
 | nicht daß der Widerspruch sein soll, sondern daß er nicht
 | sein soll im Denken. Er ist *aber* oft.

Der [Satz] *fordert* vom Spruch die Vermeidung des Widerspruchs. Mit welchem Recht und Rechtsgrund?

Das logische Gesetz verlangt selbst eine Begründung. Der Grund muß gesetzt werden – in einem Satz – Grundsatz; der Grund-satz vom Widerspruch = der das Denkgesetz begründende Satz über den Widerspruch.

Das aber nur: wenn Wesen des Widerspruchs begründet.
 was – seine innere Möglichkeit – bzw. Unmöglichkeit
 keit

Grund derselben.

Wohin kommen wir da?

Der *Grundsatz* – als *gründender* – Satz

Grund der inneren Möglichkeit des Widerspruchs aufzeigender Satz.

Dieser gründende Satz aber muß bis zu dem getrieben werden was er als Grund für ... gründet, und dieses *Gründende* selbst in sich kein Satz, sondern? *Seinsgeschehnis*.

— vgl. von dem [?] die sogenannte »psychologische« Erklärung der Denkgesetze

NB. Satz vom Widerspruch ein Satz vom Sein des Seienden – und deshalb auch Norm des Denkens –

das kann heißen: 1. Das Denken auch ein Seiendes, also unter diesem Gesetz. Da aber Denken Bewußtsein, ist dieses Gesetz zugleich »bewußt« also Norm.

2. Das »Denken« intentional, d. h. ein S[eins] v[erständnis] gründend – qua Verhalten und zumal qua Aussage – »ist« sagen; also wesentlich verstehend auf S[ein] bezogen – *gebunden*, nicht es selbst qua »Vorkommnis«.

Der Satz vom Widerspruch, dem nicht widersprochen werden »darf«, nicht dagegen verstoßen »soll« im »Spruch«, jener Satz, »wider« den kein »Denken« möglich, dem nicht im Zuspruch widersprochen werden kann, d. h. daß Zuspruch nicht Widerspruch bzw. Widerspruch sogar schon *Zu-spruch* ist;

daß *dieser* sein muß, *wenn* ...

Seiendes sein soll? Nein – wenn gedacht werden soll und wenn nicht [?] *gedacht werden*?

Grund und Grundsatz

Jeder Grundsatz ist Grund, aber nicht umgekehrt.

Beispiele zu »Widerspruch«

»Eine gerade Zahl ist nicht durch Zwei teilbar.«

Der Satz enthält einen »inneren Widerspruch«, ein unmöglicher Satz!

Aber wir haben ihn doch soeben wirklich *gesetzt*, was wirklich ist, muß möglich sein.

Ein Satz *über* eine Möglichkeit! Doch nicht!

Hieraus zu ersehen: Widerspruch setzt Zuspruch voraus. Also *Widerspruchslosigkeit* als wesentliche.

Das »ist« – qua »widerspricht nicht«

Sage ich entsprechend: a ist nicht b, so ist hier ein *Wegspruch*, der aber nur spricht als *Zu-spruch*.

Wenn ich das »Weg« fasse als *Gegen – Wider*, dann hier ein *Wider-spruch*.

Aber hier ein *formaler* Begriff^s von *Widerspruch*, so zwar: daß hier a ist b und a ist nicht b *sich* qua Sprache *widersprechen*.

Sachhaltig braucht a ist nicht b keineswegs zu sagen: b widerspreche dem a, sondern nur: es kommt ihm der Sache nach nicht zu.

Der *Widerspruch* verliert hier seine Macht der *Ermöglichung*. Besser: das nicht b – der bloße Widerspruch – wird nicht als *Widerspruch* genommen, weil überhaupt nicht auf Spruch z. B., sondern auf Sache gedacht wird.

Satz vom Widerspruch das Un-denkliche

Das in erster Linie Undenkliche ist jenes, was Denklichkeit überhaupt verhindert. Also *Widerspruch* – als Aufhebung des Spruchs.

Wo Denklichkeit als Grundcharakter des »Seins« (ist), da »gibt es« kein Undenkliches. Un-denkliches kann überhaupt nicht sein.

Undenklich: 1. *das, was* nicht zu denken ist –
d. h. *im Denken* und *für* das Denken (*dessen*
Wahrheit enthüllbar);
dergleichen braucht deshalb nicht *nicht sein*.

^s [Darübergeschrieben:] qua [?] apoph[antisch]

- ? 2. Denken selbst denklich –
Vollziehbarkeit des Denkens selbst;
 notwendig gerade dann, wenn ich das Un-denk-
 liche zu denken versuche.

Spruch und Widerspruch

Die ursprüngliche Wider-spruch-losigkeit im Spruch (*Zuspruch*).

(Sprache und Spruch.)

Der Widerspruch erst zwischen den *Zugesprochenen* – und so zwischen *zwei Zusprüchen*.

Allein, dieser *Zuspruch* dann *nur* in seiner Gesprochenheit.

Oder: wird hier eben nicht der Spruch der Gesprochenen selbst von *etwas* – »zu« »etwas« genommen, so daß *Zuspruch* in seinen Spruchstücken nur ein Sonderfall von einer *Etwasmannigfaltigkeit*, wobei noch vom Besprochenen als solchen ganz abgesehen wird.

Ist das aber möglich? *Zuspruch von etwas zu etwas!*

Spruch – Widerspruch

Im bloßen Spruch ist *Verschiedenheit* (nicht b) schon Widerspruch – nur wo Widerspruch, da (logische) *Verschiedenheit*. Anders diese spruchhafte *Verschiedenheit* gar nicht möglich. Denn *Verschiedenheit* hat hier keine weitere sachliche Bedeutung.

Grundsätze der Denkbarkeit des Denkbaren

Das Denkbare! Das Denken? | logisch: Beilegung von *Prä*
[dikat]! Beziehung

Grundsätze – als Sätze: *woraus* her anderes geleitet
wonach jede Ableitung und Denkschritte.

[Grundsätze der Denkbarkeit des Denkbaren⁶] nicht abstrahiert
als das Eine und Gemeinsame, was für viele gilt,
sondern ersehen [?] als das, was zur *Möglichkeit eines* Denkbaren
| überhaupt gehört.

Was liegt hier für ein Unterschied vor und was ist die Frage nach
Bedingung der Möglichkeit?

Das Denkbare als solches und der Gegenstand und *das Etwas*
irgendwie Erfahrenes – Gegebenes – sogar das Ganze gegen das
Nichts waltende als Etwas (wenngleich noch so unbestimmt) ist
doch nicht *gedacht*.

Denken – Vieldeutigkeit, und so das Gedachte. | Denken und
Vorstellen

1. *sich denken* – einbilden –
2. *etwas als woraus* [?] der Aussage und dergleichen ansetzen
| *bedenken* –
3. *etwas nur meinen* – *an etwas denken*.

Der Satz vom Widerspruch betrifft nur das Wirkliche?

nicht das *Mögliche* – dieses kann etwas sein und dessen Gegenteil
| und zwar zugleich – nämlich *in der Weise*
des Möglichseins.

Aber was heißt hier »wirklich«! ὄν ἢ ὅν!

Und wie kommt es dazu, daß der Satz doch als Denkgesetz aus-
gegeben wird?

Gesetz der *Gegenständlichkeit* der Gegenstände
Gegenstand und Anwesenheit!

⁶ [Verbindungsstrich zur Überschrift.]

Satz vom Widerspruch und Satz der Identität

Satz vom Widerspruch nur *negative* Formel des Satzes der Identität?

Aber wenn hier ein ursprünglicher Grundsatz vorliegt, dann muß doch auch die Negation mit entspringen? Woher die Negativität in der Formel? Und was ist am Satz der Identität das Formelhafte und was ist der »identische« Gehalt, der jeweils verschieden formulierbar ist?⁷

Wenn Satz vom Widerspruch das Prinzip des Denkens ist dann muß aus ihm das Wesen des Denkens abgeleitet werden er darf nicht für sich hingestellt und daneben als Grundregel erklärt werden für etwas, was es unverbunden daneben *auch* gibt Warum nicht? So gar nicht Prinzip – und lediglich zwei Faktoren nebeneinander. Schadet das? Allerdings, denn Denken ist Verhätten! *ex[istenzial]*.

Aber wie gewinne ich den Vor-griff auf das Prinzip? Da doch schon Denken mit ihm blickt, und zwar seinem vollen u. a. Weser nach, in welchem Raum und Bahn dieser Entwurf?

Satz vom Widerspruch als *Prinzip* des Denkens, d. h. ontisch eben auch des logischen Denkens – so wie des mathematischen und jedes anderen –
des »logischen« – jedes Denkakts, sofern er logisch ist, und so auch des *Logik-treibenden* Denkens.

Hier heißt *Prinzip* = *Vollzugsregel*.

Eine äußere Verknüpfung beider, d. h. unverständlich, *weshalb* da »Prinzip« zur Regel dient. Verständlichkeit muß sein, weil gerade Denken und sein Vollzug *ein* Verstehen ist (Verstand!).

⁷ [Randbemerkung zu diesem Absatz:] »Prinzip«-Charakter!

NACHWEISE UND ERLÄUTERUNGEN

I. Frage und Urteil (10. Juli 1915)

Nach dem Vorlesungsverzeichnis der Albert Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau für das Sommer-Halbjahr 1915 hielt der Geh. Hofrat Prof. ord. Rickert die »Uebungen (Lotzes Logik)« »einmal wöchentlich, Samstag von 10–11½«. Damit übereinstimmend fiel der Termin von Heideggers Referat, der 10. Juli 1915, auf einen Samstag.

Dem Herausgeber stand eine Farbkopie von Heideggers mit schwarzer Tinte in (alter) deutscher Handschrift geschriebenem Referat zur Verfügung. Die Kopien aus Martin Heideggers Nachlaß (Heidegger-Archiv) wurden, sofern nicht anders vermerkt, von der Handschriftenabteilung des Deutschen Literaturarchivs in Marbach am Neckar (DLA) angefertigt. Das Manuskript besteht aus 16 fortlaufend nummerierten Blättern (ohne Deckblatt) vom Format 20 × 26 cm im Hochformat (DLA: Chamois-Mappe 5). Wie bei den folgenden Vorträgen sind die einzelnen Blätter nur auf der Vorderseite und hier nur bis etwa zur Blattmitte beschrieben, damit auf der rechten Seite noch genügend Platz für Verbesserungen, Einschübe, Kommentare und Anmerkungen verbleibt. Im Vergleich zu den folgenden Manuskripten ist die Schrift ziemlich groß.

Die Erstveröffentlichung erfolgte in: Martin Heidegger / Heinrich Rickert, Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente. Aus den Nachlässen hg. von Alfred Denker. Frankfurt a. M.: Klostermann 2002, S. 80–90. Der veröffentlichte Text wurde Wort für Wort mit der Handschrift kollationiert und an wenigen Stellen korrigiert. Die Nachweise der Zitate wurden ebenfalls überprüft und an einigen Stellen verbessert oder ergänzt.

Die von Heidegger erwähnte »Neuaufgabe« (S. 4) von Rickerts Werk »Der Gegenstand der Erkenntnis« war im Juli 1915 noch nicht erschienen. Das »Vorwort zur dritten Auflage« ist nämlich datiert: »im September 1915« (vgl. auch Heideggers Brief an Rickert vom 19. Oktober 1915. In: Martin Heidegger / Heinrich Rickert, Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente, a.a.O., S. 21).

Vom Wintersemester 1911/12 bis zum Wintersemester 1912/13 belegte Heidegger an der Freiburger Universität u. a. eine Reihe von Vorlesungen und Übungen auf dem Gebiet der Mathematik (vgl. Heidegger und die

Anfänge seines Denkens. Hg. von Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander, Holger Zaborowski. Freiburg/München: Alber 2004 (Heidegger-Jahrbuch 1), Dokumentationsteil, S. 15). Das von ihm als Beispiel angeführte »Fermatsche Theorem« (S. 9) wurde von dem französischen Mathematiker und Juristen Pierre de Fermat (1601 [oder 1607?] – 1665) formuliert. Es besagt, daß es keine natürlichen Zahlen a , b und c gibt, so daß $a^n + b^n = c^n$, wobei n eine natürliche Zahl größer als 2 sei. Erst 1994 konnte der britische Mathematiker Andrew Wiles (geb. 1953) mit Unterstützung seines britischen Kollegen Richard Taylor (geb. 1962) das Theorem beweisen.

II. Über Psychologie (April 1920)

Es handelt sich nach dem Vorlesungsverzeichnis der Universität zu Freiburg i. Br. für das Sommerhalbjahr 1920 vermutlich um Heideggers Text für einen geplanten oder tatsächlich gehaltenen Vortrag (in »zwei Stunden«, wie es im Text auf S. 20 heißt) für sein »Kolloquium im Anschluß an die Vorlesung«, die unter dem Titel »Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks« (Gesamtausgabe Bd. 59) angekündigt ist. Vorausgegangen waren im Winterhalbjahr 1919/20 Heideggers »Übungen im Anschluß an Natorp, Allgemeine Psychologie«, an die der hier aufgenommene Text wohl insbesondere anschließt. Am 27. Januar 1920 schrieb Heidegger an Rickert, daß er sich zu Natorps »Allgemeiner Psychologie« »bei aller Hochschätzung ablehnend verhalte« (in: Martin Heidegger / Heinrich Rickert, Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente, a.a.O., S. 48). Heideggers Handexemplar von Paul Natorps Buch »Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode« (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1912), das möglicherweise weiteren Aufschluß geben könnte, ist nicht mehr auffindbar.

In einer Randbemerkung zum Manuskript seiner Freiburger Vorlesung »Grundprobleme der Phänomenologie« vom Wintersemester 1919/20 verweist Heidegger u. a. auf die Zettel (bzw. Ausführungen) »Entwicklung der Psychologie 2f.« und »Psychologie allgemein 8ff.«, womit eindeutig das hier aufgenommene Manuskript »Über Psychologie« gemeint ist (im vorliegenden Band S. 21 ff. und S. 33 ff.). In einer weiteren Randbemerkung

zum Manuskript dieser Vorlesung vom Wintersemester 1919/20 nennt er *explizit* das »Manuskript ›Über Psychologie‹, S. 12« (im vorliegenden Band S. 42) (zu den beiden genannten Randbemerkungen s. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1919/20. Hg. von Hans-Helmuth Gander. Gesamtausgabe Bd. 58. Frankfurt a. M.: Klostermann 1993, S. 90, Anm. 4 und S. 115, Anm. 6).

Dem Herausgeber stand eine Schwarzweißkopie von Heideggers mit schwarzer Tinte in deutscher Handschrift geschriebenem Text zur Verfügung (DLA). Das Manuskript besteht aus 14 fortlaufend nummerierten Blättern vom Format 17 × 21 cm im Hochformat und ist mit mehreren Beilagen in einer Mappe mit der Aufschrift »Psychologie« enthalten. Ferner lag ein Ausdruck der von Hartmut Tietjen im Jahre 1997 angefertigten und von Bernd Heimbüchel ein Jahrzehnt später verbesserten Transkription vor, die aufgrund einer großen Zahl von Fehlern nur zum Vergleich herangezogen werden konnte. Von den Beilagen wurden nur diejenigen aufgenommen, die in einem engen sachlichen Bezug zum Vortragstext stehen oder sich auf die vorgesehenen, aber nicht mehr ausgeführten Abschnitte beziehen.

Die von Heidegger zur eigenen jüngsten Entwicklung und Verfassung der Psychologie im 19. Jahrhundert (I. Teil, Ad 1. a) angeführte berühmte lateinische These »Nemo psychologus nisi physiologus« (S. 23 f.) verteidigte der deutsche Physiologe Johannes Müller (1801–1858) bei seinem Doktor-examen an der Universität Bonn im Jahre 1822, wo er mit seiner *Dissertatio inauguralis physiologica sistens commentarios de phoronomia animalium* (Bonnae typis C. F. Thormanni 1922) promoviert wurde. Wichtigstes (Sammel-)Werk ist Müllers zweibändiges »Handbuch der Physiologie des Menschen« (Coblenz: Holscher 1833–1840).

Zum Verhältnis von »Psychologie und den Geisteswissenschaften« (I. Teil, Ad 1. b) wird auf den Namen »Karl Lamprecht« verwiesen (S. 25). Der Leipziger Historiker Karl Lamprecht (1856–1915) wurde vor allem bekannt durch den sogenannten »Methodenstreit« (Lamprechtstreit) der deutschen Geschichtswissenschaft, der sich ab etwa 1893 als Reaktion auf die beiden ersten Bände seiner umfangreichen »Deutschen Geschichte« (16 Teile und 3 Erg.-Bde., Freiburg i. Br.: Heyfelder (früher Berlin: Gaertner)

1891–1909) entzündete. Auf die »Kontroverse Lamprecht–Simmel« verwies Heidegger bereits in seinem Brief an Rickert vom 15. November 1913 (in: Martin Heidegger / Heinrich Rickert, Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente, a.a.O., S. 14).

Die von Heidegger im II. Teil als »prinzipiell verfehlt« angesehene Problemstellung, die von einem »Haufen« und »Chaos« (Anführungszeichen in der Handschrift) der Empfindungen (S. 40, Anm. 34) ausgeht (vgl. auch Martin Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe Bd. 58), S. 126 f.) dürfte sich in diesem Zusammenhang – neben einer unmittelbaren Anspielung auf Immanuel Kant (»bloß regellose Haufen derselben«; Kritik der reinen Vernunft A 121, vgl. auch A 111) – auch auf Edmund Husserl beziehen (»Bündel«, »Gemeinde«, »Gewühl« von »sinnlosen Empfindungen«; Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie. Halle a. d. S.: Niemeyer 1913, § 86 (1976 nach dem Text der 1.–3. Auflage bei Martinus Nijhoff, Den Haag, von Karl Schuhmann als Band III/1 von »Edmund Husserl, Gesammelte Werke – Husserliana« neu herausgegeben); vgl. auch Edmund Husserl, Ding und Raum. Vorlesungen 1907. Hg. von Ulrich Claesges. (Husserliana Bd. XVI.) Den Haag: Nijhoff 1973, S. 288 f.).

Zum vorgesehenen III. Teil des Textes finden sich nur einige Stichworte. Heidegger verweist hier auf Lotzes »Metaphysik« (S. 45, Anm. 40), die er bereits im »kleinen Kreise« im Winter 1915/16 behandelt hatte (Brief Heideggers an Rickert vom 14. Dezember 1916. In: Martin Heidegger / Heinrich Rickert, Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente, a.a.O., S. 34). Wie er in dem genannten Brief an Rickert weiter ausführt, ist Lotzes erste (kleine) Metaphysik von 1841 (Leipzig: Weidmann) »weit stärker [...] philosophisch als die etwas zaghafte und vorwiegend naturwissenschaftlich orientierte von 1879« (ebd.).

Die im vorliegenden Text mehrfach vorkommende, aber an keiner Stelle aufgelöste Abkürzung »E.- u. M.-Charakter(e)« (oder nur »E. u. M.«) konnte gemäß § 14 b von Heideggers Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1920 eindeutig als »Einheits- und Mannigfaltigkeits-Charakter(e)« bestimmt werden (vgl. Martin Heidegger, Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. Hg. von

Claudius Strube. Gesamtausgabe Bd. 59. Frankfurt a. M.: Klostermann 1993, S. 116).

Die Entwürfe zum II. und III. Teil des Textes in der Beilage Nr. 2 geben einen Hinweis auf Oswald Spengler (S. 51). Heidegger hielt zur Entstehungszeit des Textes, nämlich am 14. April 1920, in Wiesbaden einen Vortrag über Oswald Spengler und sein Werk »Der Untergang des Abendlandes« (vgl. Heideggers Brief an Jaspers vom 21. April 1920. In: Martin Heidegger / Karl Jaspers, Briefwechsel 1920–1963. Hg. von Walter Biemel und Hans Saner. Frankfurt a. M.: Klostermann und München/Zürich: Piper 1990, S. 15 (mit Anm.)). Das Manuskript von Heideggers Spengler-Vortrag ist nicht erhalten. Das in der Beilage genannte V. Kapitel mit dem Titel »Seelenbild und Lebensgefühl« gehört zum ersten Band »Gestalt und Wirklichkeit« von Oswald Spenglers (1880–1936) Hauptwerk »Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte« (Wien und Leipzig: Braumüller 1918; spätere Auflagen München: Beck). (Der zweite Band »Welthistorische Perspektiven« von Spenglers Hauptwerk erschien erst 1922 (München: Beck). Es handelt sich bei dem in der Beilage Nr. 2 genannten Text »gegen Spengler ...« wahrscheinlich um eine aus zwei Blättern bestehende Beilage aus dem vorliegenden Konvolut mit dem Titel »Psychologie (Spengler)« (nicht aufgenommen), die sich mit dem V. Kapitel »Seelenbild und Lebensgefühl« befaßt.

Bisher unveröffentlicht.

III. Dasein und Wahrsein (nach Aristoteles) (1923/24)

Den unter dem Titel »Dasein und Wahrsein (nach Aristoteles)« aufgenommenen Vortrag hielt Heidegger im Dezember 1924 an mehreren Orten. Heideggers Vortragsreihe wird in den »Kant-Studien« genannt. Der Bericht der Landesgruppe Westdeutsches Industriegebiet der Kant-Gesellschaft (in: Kant-Studien 29 (1924), S. 626; vgl. auch Kant-Studien 30 (1925), S. 611 f.; Kant-Studien 34 (1929), S. 268) lautet: »*Vortragsreihe des Herrn Prof. Dr. Heidegger – Marburg: 1. Dezember 1924 Hagen: Dasein und Wahrsein nach Aristoteles. (Interpretation von Buch VI der Niko-*

mach. Ethik.) 2. Dezember 1924 *Elberfeld*: Dasselbe. 3. Dezember 1924 *Köln*: Dasselbe. 5. Dezember 1924 *Düsseldorf*: Dasselbe. 6. Dezember 1924 *Essen*: Dasselbe. 8. Dezember 1924 *Dortmund*: Dasselbe.« Im Bericht der Ortsgruppe Köln der Kant-Gesellschaft (in: *Kant-Studien* 30 (1925), S. 616) wird (um einen Tag abweichend) der 4.12.24 für Heideggers Vortrag an der »hiesigen Universität« genannt (vgl. ferner Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*. Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25. Hg. von Ingeborg Schübler. Gesamtausgabe Bd. 19. Frankfurt a. M.: Klostermann 1992, Nachwort der Herausgeberin, S. 654; Heidegger und die Anfänge seines Denkens (Heidegger-Jahrbuch 1), a.a.O., S. 477, Nr. 2404 (mit Anm.)). Gemäß Heideggers Angaben auf dem Deckblatt sowie auf dem ersten Blatt des Manuskripts wurde der Vortrag bereits im Wintersemester 1923/24 ausgearbeitet.

Dem Herausgeber stand eine Farbkopie von Heideggers mit schwarzer Tinte in deutscher Handschrift geschriebenem Text zur Verfügung (DLA: A 17 a). Das Manuskript besteht aus 13 Quartblättern im Querformat, wobei die fortlaufende Numerierung (1 bis 11) erst auf dem dritten Blatt beginnt und die beiden ersten Blätter wohl nachträglich hinzugefügt wurden. Einige Blätter enthalten kurze Anmerkungen auf der Rückseite, die sich jeweils auf das folgende Blatt beziehen. Ferner lag ein Ausdruck der von Hartmut Tietjen im Jahre 1981 angefertigten und von Bernd Heimbüchel im Jahre 2007 verbesserten Abschrift vor, die für die Entzifferung herangezogen wurde.

Von den zahlreichen Beilagen (Zettel zumcist kleineren Formats) wurden nur diejenigen aufgenommen, die in einem inhaltlichen Bezug zum Vortragstext stehen und eine thematische bzw. begriffliche Vertiefung oder Ergänzung geben oder sich auf den vorgesehenen, aber nicht mehr ausgeführten IV. Abschnitt (bzw. den Schluß) beziehen. Die Anordnung der Reihenfolge der Beilagen erfolgte vom Herausgeber und ist (soweit möglich) am Fortgang des Vortragstextes orientiert.

Bei der Beilage Nr. 2 (S. 82) handelt es sich um die erste Fassung der Einleitung des Vortrags. Der Text ist im Manuskript durchgestrichen. Die im Haupttext übernommene Einleitung (S. 57–59) ist offensichtlich nachträglich geschrieben worden, worauf die geänderte Bezifferung der Manuskriptseiten hindeutet.

Einige Beilagen tragen besonders dazu bei, die Entwicklung von Heideggers Denken auf dem Weg zu seinem (ersten) Hauptwerk »Sein und Zeit« weiter zu erhellen. In der Beilage Nr. 20 heißt es beispielsweise, »daß die Zeit selbst der Grundcharakter dieses Seienden [d. h. des Daseins] ist – so zwar, daß Dasein selbst »die Zeit« ist« (S. 95). Das »Zeitlichsein« tritt als ontologisches »Discrimen« in den Blick (Beilage Nr. 17, S. 93; vgl. auch Beilage Nr. 21, S. 96). An einer Stelle wird der thematische Zusammenhang »Sein und Zeit« explizit genannt (Beilage Nr. 22, S. 96).

Bisher unveröffentlicht.

IV. Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (16.–21. April 1925)

Heidegger hielt die hier aufgenommenen Vorträge vom 16. bis 21. April 1925 vor der »Kurhessischen Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft« im Hörsaal der Landesbibliothek in Kassel. Die Vorgeschichte und die äußeren Umstände dieser Vorträge wurden von Frithjof Rodi, dem Herausgeber des »Dilthey-Jahrbuchs für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften«, rekonstruiert (Frithjof Rodi, Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von »Sein und Zeit«. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925). In: Dilthey-Jahrbuch 4 (1986–87), S. 161–177; hier S. 163–167; Wiederabdruck in: Frithjof Rodi, Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, S. 102–122; hier S. 105–110). Auf Einladung durch den damaligen Direktor des »Fridericianums«, Johannes Boehlau (1861–1941), sprach Heidegger an 5 Abenden (nämlich am 16., 17., 18., 20. und 21. April 1925 um 20 Uhr) jeweils etwa 2 Stunden, unterbrochen durch eine viertelstündige Pause. Hieraus resultieren die 10 Hauptabschnitte (I.–X.) der Vorträge. Es kann hier nur kurz auf die Entstehung der Textgrundlagen für den vorliegenden Band eingegangen werden.

Unter dem Titel »Kurhessische Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft« druckte die »Kasseler Post« am Mittwoch, den 15. April 1925, die von der Gesellschaft von Heidegger erbetene »nicht zu umfangreiche Notiz

für unsere Zeitungen« ab, die der Herausgeber in einer Kopie von der Familie Heidegger erhielt. Der veröffentlichte Text liegt nicht mehr in Heideggers Handschrift, sondern nur in der Fassung vor, wie sie von Boehlaus Sekretariat an die Presse gegangen und dort ungekürzt erschienen ist. Dieser unter der Überschrift »Zur Einführung« aufgenommene Text (S. 105–108) wurde (nach nochmaliger Durchsicht) unverändert übernommen aus: Martin Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976). Hg. von Hermann Heidegger. Gesamtausgabe Bd. 16. Frankfurt a. M.: Klostermann 2000, Text Nr. 18, S. 49–51; vgl. auch S. 784 f. (Nachweise und Erläuterungen). Die bibliographischen Angaben wurden durchgesehen und ergänzt.

Walter Bröcker (1902–1992), der zu der Veranstaltung eingeladen worden war, fertigte eine stenographische Mitschrift an, die er unmittelbar nach den Vorträgen handschriftlich transkribierte. Diese Ausarbeitung übergab er später Herbert Marcuse (1898–1979), der eine Übertragung in Maschinschrift mit mindestens zwei Durchschlägen vornahm. Bröckers Originalskripten sind nicht mehr vorhanden. Ebenso ist Heideggers Manuskript zu den Kasseler Vorträgen nicht erhalten.

Die von Marcuse angefertigte Maschinenabschrift ist in zwei Exemplaren erhalten. Ein Durchschlag der Abschrift gelangte in den Besitz von Otto Friedrich Bollnow (1903–1991), der ihn der Bochumer Diltthey-Forschungsstelle schenkte. Textgrundlage der von Frithjof Rodi besorgten Erstveröffentlichung der Kasseler Vorträge im »Diltthey-Jahrbuch« (Bd. 8 (1992–93), S. 143–180) ist dieses Bochumer Exemplar. Ein weiterer Durchschlag der Abschrift befindet sich im Herbert Marcuse-Archiv in Frankfurt am Main und enthält eine geringe Zahl von handschriftlichen Korrekturen, vermutlich von Marcuse selbst (vgl. Thomas Rögehl, Übersicht über die »Heideggeriana« im Herbert Marcuse-Archiv der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main. In: Heidegger Studies 7 (1991), S. 179–209; hier S. 195 f.). Dem Herausgeber standen beide Exemplare in einer jeweiligen Kopie der Diltthey-Forschungsstelle und des Marcuse-Archivs zur Verfügung. Das Typoskript (Durchschlag) besteht neben dem Deckblatt und einem Blatt mit der »Inhaltsübersicht« aus 29 engzeilig beschriebenen Blättern mit fortlaufender Numerierung vom Format 21 × 33 cm (Bochumer Exemplar) bzw. 21 × 29,6 cm (Frankfurter Exemplar). Das Wort

»gegenwärtig« fehlt verschentlich in der Titelangabe des Deckblatts, steht aber in allen offiziellen Ankündigungen sowie in Heideggers erweiterter Thema-Formulierung (hier unterstrichen) in seinem handschriftlich verfaßten Brief (unveröffentlicht) an Johannes Boehlau vom 7. September 1924, der dem Herausgeber in einer Kopie vorliegt. Die Hervorhebungen in der Abschrift sind zumeist Sperrungen, an einigen Stellen aber auch durch Unterstreichungen vorgenommen. Diese wurden einheitlich durch Kursivierung ersetzt. Es wurden aber nur diejenigen Unterstreichungen aufgenommen, die sich in *beiden* Exemplaren befinden und daher nicht von späteren Lesern stammen können. Der »Nachtrag« zur Erstveröffentlichung (in: Dilthey-Jahrbuch 9 (1994–95), S. 330), der einige Berichtigungen enthält, wurde berücksichtigt. In der hier vorliegenden Textfassung wurden einige weitere Übertragungs- und Druckfehler der Erstausgabe im »Dilthey-Jahrbuch« verbessert und die bibliographischen Angaben durchgesehen und vervollständigt.

Unter den Personen, die in eigentlicher historischer Forschung nun »die Geschichte theoretisch-wissenschaftlich auf Grund der in kritischer Arbeit gesicherten Quellen erschließen« (S. 112 f.), wird in der Abschrift wie auch noch im »Dilthey-Jahrbuch« (Bd. 8 (1992–93), S. 146) der Name »Wolff« genannt. Die Angabe ist in dieser Schreibweise mißverständlich. Es muß sich nämlich, wie der Textzusammenhang verdeutlicht und auch die anderen genannten Namen belegen, um den deutschen Altertumswissenschaftler und klassischen Philologen (u. a. Homer) Friedrich August Wolf (!) (1759–1824) handeln. Es seien daher auch kurz die anderen angeführten Wissenschaftler genannt: Barthold Georg Niebuhr (1776–1831), deutscher Historiker; Friedrich Karl von Savigny (1779–1861), deutscher Jurist (historische Rechtsschule); Franz Bopp (1791–1867), deutscher Sprachwissenschaftler (u. a. Sanskrit); Ferdinand Christian Baur (1792–1860), deutscher evangelischer Theologe (historische Theologie der jüngeren Tübinger Schule); Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), deutscher evangelischer Theologe und Philosoph; Leopold von Ranke (1795–1886), deutscher Historiker; Jacob Grimm (1785–1863), deutscher Philologe, Bruder von Wilhelm Grimm.

V. Begriff und Entwicklung der phänomenologischen Forschung (4. Dezember 1926)

Heidegger hielt den Vortrag »Begriff und Entwicklung der phänomenologischen Forschung« am 4. Dezember 1926 im »kulturwissenschaftlichen Kränzchen« in Marburg a. d. Lahn. Der II. Teil mit dem Titel »Die ersten Ansätze der phänomenologischen Forschung und ihre Entwicklung« ist nicht mehr vollständig ausgearbeitet. Möglicherweise hat Heidegger diesen Teil auf der Grundlage seiner Aufzeichnungen in freier Rede näher dargelegt.

Dem Herausgeber stand eine Farbkopie von Heideggers mit schwarzer Tinte in deutscher Handschrift geschriebenem Text zur Verfügung (DLA: B 60, 9). Das Manuskript besteht aus 8 fortlaufend nummerierten Quartblättern im Querformat. Von mehreren Beilagen (zumeist kleineren Formats) wurden (neben einem Text zur »Einleitung«) nur diejenigen aufgenommen, die sich auf den II. Teil (und den Schluß) beziehen. Ferner lag ein Ausdruck der von Hartmut Tietjen im Jahre 1994 angefertigten Transkription vor, die aufgrund zahlreicher fraglicher oder unaufgelöster Stellen nur zum Vergleich herangezogen wurde.

Bisher unveröffentlicht.

VI. Phänomenologie und Theologie (I. Teil) (8. Juli 1927)

Der Vortrag »Phänomenologie und Theologie« wurde nach Heideggers eigener Angabe in den »Wegmarken« am 8. Juli 1927 vor der evangelischen Theologenschaft in Tübingen gehalten und am 14. Februar 1928 in Marburg a. d. Lahn wiederholt. Der (nicht aufgenommene) II. Teil ist bereits abgedruckt in: Martin Heidegger, *Wegmarken*. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 9. Frankfurt a. M.: Klostermann 1976 2., durchges. Aufl. 1996; 3. Aufl. 2004, S. 47–67; vgl. S. 45 und S. 482 (Vorwort und Nachweise, nach der hier verbesserten 2. bzw. 3. Auflage!). Gemäß Heideggers Brief an Elisabeth Blochmann vom 8. August 1928 (und eine handschriftlichen Widmung auf dem Typoskript des Blochmann zum Ge

burtstag am 14. April 1928 geschenkt »druckfertigen« Vortrags) wurde in Marburg »im Wesentlichen« der II. Teil des Tübinger Vortrags gehalten (vgl. Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, Briefwechsel 1918–1969. Hg. von Joachim W. Storck. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft 1989, S. 24–26 und S. 141, Anm. 18; vgl. auch Thomas Regehly, Übersicht über die »Heideggeriana« im Herbert Marcuse-Archiv ... In: Heidegger Studies 7 (1991), S. 188).

Der I. Teil mit dem Titel »Die nichtphilosophischen als positive Wissenschaften und die Philosophie als transzendente Wissenschaft« ist bisher unveröffentlicht. In Tübingen wurden beide Teile vorgetragen. Darauf verweist auch der Inhalt eines beigefügten Blattes mit der Überschrift »Zusammenfassung der Diskussionsfragen betr. »Phänomenologie und Theologie« Tübingen 8. VII. 27« (nicht aufgenommen).

Dem Herausgeber stand eine Farbkopie von Heideggers mit schwarzer Tinte in deutscher Handschrift geschriebenem Text zur Verfügung (DLA: A 2). Das Manuskript besteht aus 5 fortlaufend nummerierten Quartblättern im Querformat (Nr. 1–5) und 3 Blättern vom Format 16,5 × 21 cm im Hochformat mit der Numerierung 5 (bzw. 5 a), 6 und 7. Vermutlich handelt es sich bei den 3 kleineren Blättern im Anschluß an die Quartblätter um eine Umarbeitung von Abschnitt I. c, worauf auch die gegenüber dem »Aufriß« geänderte Überschrift hinweist. Eine andere (frühere) Ausarbeitung zu Abschnitt I. c ist aber nicht oder nicht mehr vorhanden. Von den zahlreichen Beilagen (überwiegend ebenfalls vom Format 16,5 × 21 cm) wurden nur diejenigen aufgenommen, die sich unmittelbar auf den aufgenommenen Vortragstext (I. Teil) beziehen. Ferner stand die Kopie einer Maschinenabschrift zur Verfügung (I. Teil: 22 Seiten und Deckblatt mit Inhaltsangabe vom Format DIN A 4) mit der Datumsangabe 2.3.60 und den Anfangsbuchstaben »H.H.« (DLA: Blaue Mappe 8). Die Anfangsbuchstaben stehen für den zweiten Sohn von Martin Heideggers Bruder Fritz Heidegger (1894–1980), den katholischen Priester Heinrich Heidegger (geb. 1928 in Meßkirch). Die Abschrift wurde Wort für Wort mit der Handschrift kollationiert und an einigen Stellen verbessert oder vervollständigt.

Des weiteren stand die Kopie eines Durchschlag-Exemplars (aus dem Frankfurter Marcuse-Archiv) des in Heideggers Brief an Elisabeth Blochmann vom 8. August 1928 genannten und ihr (mit einer Widmung) ge-

schenkten »druckfertigen« Vortragstextes zur Verfügung, der (bis auf den Titel) mit dem erstmals 1969 veröffentlichten und später in die »Wegmarken« aufgenommenen Text übereinstimmt. Das Typoskript (21 durchnumerierte Seiten vom Format 21 × 32,8 cm) trägt auf dem 1. Blatt die Überschrift und die Hinweise: »*Theologie und Philosophie*. | Vortrag | von | *Martin Heidegger*. | (gehalten am 14. Februar 1928 in Marburg/Lahn.) | Im Wesentlichen der Inhalt des zweiten Teiles eines Vortrages: »Phänomenologie und Theologie«; gehalten auf Einladung der ev. Theologenschaft in Tübingen, den 9. 7. 1927. | Der vorliegende Text wurde nach dem Vortrage noch einmal überprüft und durch Zusätze verdeutlicht, die jedoch an der sachlichen Position nichts ändern.« Bemerkenswert ist das um einen Tag abweichende Datum »9. 7. 1927« für den »zweiten Teil« des Tübinger Vortrags. Es ist denkbar, daß es sich hier um einen Fehler handelt, möglicherweise hat aber Heidegger den am 8. Juli (mit dem ersten Teil) begonnenen Vortrag noch am 9. Juli fortgesetzt.

VII. Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins (24. Januar 1929)

Heidegger hielt den Vortrag »Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins« nach eigener Angabe auf dem Deckblatt und dem 1. Blatt des Manuskripts am 24. Januar 1929 in der Kantgesellschaft zu Frankfurt am Main. Heidegger setzt sich insbesondere mit Max Schelers Idee einer »Philosophischen Anthropologie« auseinander. Der Schluß des Vortrages ist nur stichpunktartig skizziert. Ferner war nach der aufgenommenen Beilage Nr. 10 (S. 248 ff.) ein »zweiter Teil« (nicht gleichzusetzen mit »II.« nach der Gliederung des Vortrages (S. 220 und 229)) vorgesehen, der (in dieser Form) aber nicht ausgeführt wurde (oder nicht erhalten ist).

Dem Herausgeber stand eine Farbkopie von Heideggers mit schwarzer Tinte in deutscher Handschrift geschriebenem Text zur Verfügung (DLA: B 60, 8). Das Manuskript besteht aus 15 fortlaufend nummerierten Quartblättern im Querformat. Von der großen Zahl der Beilagen (verschiedener Formate) wurden nur diejenigen aufgenommen, die sich sachlich unmittel-

telbar auf den Vortragstext beziehen. Die Anordnung der Reihenfolge der Beilagen erfolgte vom Herausgeber und ist (soweit möglich) am Fortgang des Vortragstextes orientiert. Die Beilage Nr. 5 entstammt dem Haupttext und beinhaltet einen ersten Gliederungsentwurf. Ferner lag ein Ausdruck der von Hartmut Tietjen im Jahre 1996 angefertigten Transkription vor, die aufgrund zahlreicher fraglicher oder unaufgelöster Stellen nur zum Vergleich herangezogen wurde.

Der Text ist bisher unveröffentlicht. Ausführliche Zitate aus dem Vortrag finden sich allerdings bereits in der von Günter Figal betreuten Freiburger Dissertation von Enrique V. Muñoz Pérez vom Wintersemester 2006/07, dem das Manuskript und die Abschrift von Hartmut Tietjen zur Verfügung standen (Buchausgabe: Enrique V. Muñoz Pérez, *Der Mensch im Zentrum*, aber nicht als *Mensch*. Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers. Würzburg: Ergon Verlag 2008, S. 70–79).

VIII. Die heutige Problemlage der Philosophie (4. Dezember 1929 und 21. März 1930)

Heidegger hielt den Vortrag »Die heutige Problemlage der Philosophie« nach eigenen Angaben auf dem Deckblatt und dem ersten Blatt des Manuskripts am 4. Dezember 1929 in der Kantgesellschaft zu Karlsruhe und am 21. März in der Wissenschaftlichen Vereinigung zu Amsterdam. Im Bericht der Ortsgruppe Karlsruhe i. B. der Kant-Gesellschaft in den »Kant-Studien« (Bd. 36 (1931), S. 370) wird als Datum ebenfalls der 4. Dezember 1929 genannt mit leicht abweichendem Titel »Die neue Problemlage in der gegenwärtigen Philosophie« und der Angabe: »im Verbande mit der Karlsruher »Vortragsgemeinschaft«. In der überregionalen niederländischen Tageszeitung »Algemeen Handelsblad« vom 18. März 1930 wird unter der Rubrik »Wetenschappen« (Wissenschaften) angekündigt, daß Prof. Martin Heidegger am 21., 22. und 24. März in Amsterdam und in Den Haag Vorträge über »Die gegenwärtige Lage der Philosophie« und »nur in Amsterdam« über »Hegel und das Problem der Metaphysik« halten wird. Wie aber neben den Angaben auf den Manuskripten auch die im vorliegenden Band (S. 283) aufgenommene »Einleitung zum Hegel-Vortrag in Haag« mit dem

Datum 24. März 1930 belegt, hielt Heidegger den Vortrag »Die heutige Problemlage der Philosophie« am 21. März 1930 in Amsterdam und (abweichend von der Ankündigung) nur den Hegel-Vortrag sowohl am 22. März in Amsterdam als auch am 24. März in Den Haag. Der zweite und der dritte Teil des Vortrages sind zum Teil nur ansatzweise ausgearbeitet. Heidegger verweist an mehreren Stellen auf das Manuskript seiner »Vorlesung« vom »Wintersemester 29/30«. Insbesondere die Ausführungen zum Wesen der Langeweile stehen in einem sehr engen Zusammenhang mit der zu dieser Zeit gehaltenen Vorlesung (Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Gesamtausgabe Bd. 29/30), bes. §§ 19–38).

Dem Herausgeber stand eine Farbkopie von Heideggers mit schwarzer Tinte in deutscher Handschrift geschriebenem Text zur Verfügung (DLA: B 60, 7). Das Manuskript besteht aus insgesamt 16 Quartblättern im Querformat (sowie Deckblatt) mit folgender Numerierung: 1, 1a, 2 (oder 2a), 3, 3a, 4–6 und 10–12. Zwischen Blatt 6 und Blatt 10 sind eingefügt: 2 Blätter ohne Numerierung (nicht aufgenommen) und 3 Blätter (Numerierung 1–3) mit der Überschrift »3. Form« (der Langeweile). Die Blätter 7–9 fehlen und ebenso das Blatt 7a, auf das an einer Stelle des Manuskripts explizit verwiesen wird. Die fehlenden Blätter konnten weder in der gebundenen Kopie des Originalmanuskripts der Vorlesung »Die Grundbegriffe der Metaphysik« vom Wintersemester 1929/30, die dem Herausgeber zur Angabe der Seitenkonkordanz mit dem Band 29/30 der Gesamtausgabe zur Verfügung stand, noch an anderer Stelle identifiziert werden. Von den wenigen Beilagen wurden 2 Blätter kleineren Formats aufgenommen, die sich unmittelbar auf die Gliederungspunkte beziehen. Ferner stand ein Ausdruck der von Hartmut Tietjen angefertigten Transkription (ohne Datum) zur Verfügung, die aber bereits kurz nach der Aufzählung der »vier Stadien« der Langeweile abbricht (im vorliegenden Band S. 263).

Bisher unveröffentlicht.

IX. Hegel und das Problem der Metaphysik (22. und 24. März 1930)

Wie im Zusammenhang mit dem VIII. Vortrag bereits angesprochen wurde, hielt Heidegger den Vortrag »Hegel und das Problem der Metaphysik« am 22. März 1930 in der Wissenschaftlichen Vereinigung zu Amsterdam und am 24. März 1930 in der Aula des Deutschen Gymnasiums in Den Haag, mitveranstaltet vom »Ausschuß für deutsche Vorträge in Den Haag« (nach »Allgemeen Handelsblad« vom 18. März 1930). Die von Hermann Heidegger besorgte Erstveröffentlichung des deutschen Textes (mit einer französischen Übersetzung von François Vezin) erfolgte zum 65. Geburtstag von François Fédier in: *La fête de la pensée. Hommage à François Fédier. Textes rassemblés et édités par Hadrien France-Lanord et Fabrice Midal*. Paris: Lettrage 2001, p. 16–62. Die nur in einer Maschinenabschrift (1 Seite DIN A 4) erhaltene »Einleitung zum Hegel-Vortrag in Haag« (DLA: Grüne Mappe 3) wird (wie auch die Beilagen) im vorliegenden Band erstmals veröffentlicht. Die in der Abschrift dieser »Einleitung« zur besseren Lesbarkeit eingefügten und in runde Klammern gesetzten grammatischen oder sprachlichen Ergänzungen wurden übernommen und in eckige Klammern gesetzt.

Dem Herausgeber stand eine Farbkopie von Heideggers mit schwarzer Tinte in deutscher Handschrift geschriebenem Text zur Verfügung (DLA: A 18, b). Das Manuskript besteht aus 12 Quartblättern im Querformat (sowie Deckblatt) mit fortlaufender Numerierung. Die Handschrift wurde Wort für Wort mit dem veröffentlichten Text kollationiert und an wenigen Stellen verbessert. Die bibliographischen Angaben wurden überprüft und ergänzt. Bei den Hervorhebungen wurde (in einer gewissen Abweichung von der Erstveröffentlichung) folgendermaßen verfahren. Es wurden auf der Grundlage der Farbkopien nur diejenigen Unterstreichungen durch Kursivierung übernommen, die (wie der Text selbst) mit schwarzer Tinte ausgeführt sind. Die Unterstreichungen mit Buntstiften (insbesondere grün und rot) dienten nur dem mündlichen Vortrag und wurden nicht berücksichtigt. (Bei den anderen Texten wurde ebenso verfahren.) Die auch im Hinblick auf Heideggers spätere Auseinandersetzung mit Hegel sehr aufschlußreichen Beilagen (mittleren und kleineren Formats) wurden vollständig aufgenommen.

X. Vom Wesen der Wahrheit (Versionen von 1930–1940)

Wie es in den »Nachweisen« der »Wegmarken« heißt, enthält die (1943 erstmals unter dem Titel »Vom Wesen der Wahrheit« bei Vittorio Klostermann in Frankfurt am Main veröffentlichte) Schrift »den mehrfach überprüften Text eines öffentlichen Vortrags, der 1930 gedacht und unter dem gleichen Titel öfter gehalten wurde (Herbst und Winter 1930 in Bremen, Marburg a. d. L., Freiburg i. Br. und Sommer 1932 in Dresden« (Martin Heidegger, *Wegmarken* (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 483). Weitere Aufschlüsse zur Entstehung des Textes gibt – neben den aufgenommenen Ausarbeitungen (und den auf den Deckblättern oder zu Beginn der Texte gegebenen Hinweisen) – insbesondere ein handschriftliches Blatt mit der Überschrift »Anmerkung zum Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit«, das der umfangreichen Umarbeitung an Pfingsten 1940 beigelegt ist (im vorliegenden Band S. 428).

Zumindest den *Titel* »Vom Wesen der Wahrheit« verwendete Heidegger allerdings bereits für seinen Vortrag am 24. Mai 1926 zum Pfingstfest der Akademischen Vereinigung zu Marburg (vgl. Heideggers Brief an Jaspers vom 24. Mai 1926. In: Martin Heidegger / Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920–1963*. Hg. von Walter Biemel und Hans Saner, a.a.O., S. 63–65; hier S. 64). Es ist der Anmerkung der Herausgeber des Briefwechsels zuzustimmen: »Vermutlich hat H[eidegger] aus der Vorlesung des WS 1925/26 »Logik. Die Frage nach der Wahrheit« (GA Bd. 21. Hrsg. von Walter Biemel, Frankfurt a. M. 1976) den Vortrag erarbeitet und die Aufzeichnungen später vernichtet. Der 1926 gehaltene Vortrag darf nicht verwechselt werden mit dem 1930 völlig neu erarbeiteten Vortrag gleichen Titels [...]« (ebd., S. 236).

In der oben erwähnten »Anmerkung zum Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit« nicht genannt ist der noch relativ kurze Text mit dem Titel »Vom Wesen der Wahrheit« für Heideggers Vortrag beim badischen Heimattag, d. h. dem »Kongreß der führenden Badener in Wissenschaft, Kunst und Wirtschaft«, am 14. Juli 1930 in Karlsruhe, der vom Herausgeber unter der Bezeichnung »1. Version« aufgenommen wurde.

Wesentlich erweitert und neu ausgearbeitet ist der von Heidegger sowohl in der »Anmerkung« als auch in den »Nachweisen« der »Wegmarken« angeführte Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit«, den er am 8. Oktober 1930

vor der Philosophischen Gesellschaft in Bremen hielt. Der Text ist auch dadurch gegenüber dem Karlsruher Vortrag ausgezeichnet, daß er auf dem Deckblatt als »*Erste Ausarbeitung*« bezeichnet wird (vom Herausgeber unter der Bezeichnung »2. Version« aufgenommen). Hervorzuheben ist ferner Heideggers Feststellung in der »Anmerkung zum Vortrag ›Vom Wesen der Wahrheit« (Pfingsten 1940), daß das in den öffentlichen Vorträgen vom Herbst und Winter 1930 Gefragte »unter Beibehaltung des Ansatzes, der Grundstellung und des Aufbaus« in die jetzige Fassung (von 1940) gebracht wurde (S. 428), die schon weitgehend mit dem von ihm selbst im Jahre 1943 erstmals veröffentlichten Text übereinstimmt.

Von seiner im Juni 1930 in einer Kollegstunde Heideggers in Freiburg ausgesprochenen (und nach kurzem Überlegen angenommenen) Einladung zu einem Vortrag vor der Philosophischen Gesellschaft in Bremen und Heideggers Besuch im Oktober berichtet Heinrich Wiegand Petzet (1909–1997) in seinem Buch »Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929–1976« (Frankfurt a. M.: Societäts-Verlag 1983, Besuch in Bremen, S. 20–25). Heidegger hielt den Vortrag zum Thema »Vom Wesen der Wahrheit« am Abend des 8. Oktober 1930 in der überfüllten Aula des Realgymnasiums. In der Morgenausgabe der »Bremer Nachrichten« vom Mittwoch, dem 8. Oktober 1930, wurde Heideggers Vortrag für den Abend (ohne Angabe des Themas) angekündigt. In den »Bremer Nachrichten« vom 11. Oktober 1930 veröffentlichte Petzet dann unter der Überschrift »Vom Wesen der Wahrheit. Vortrag Prof. Dr. Heideggers in der Philosophischen Gesellschaft und Neuen Vortragsgesellschaft« eine mit dem vorliegenden Text (2. Version) übereinstimmende ausführliche Zusammenfassung des Vortrags.

Für seinen Vortrag am 11. Dezember 1930 in der akademisch literarischen Gesellschaft Freiburg i. Br. hat Heidegger das Manuskript unter Beibehaltung des Aufbaus des Bremer Vortrags neu ausgearbeitet (vom Herausgeber unter der Bezeichnung »3. Version« aufgenommen). Der Abschnitt II.c des Bremer Vortrags fehlt allerdings in der neuen Ausarbeitung (vgl. auch S. 394 f., Anm. 7 zur 3. Version). Wie neben den bereits genannten »Nachweisen« der »Wegmarken« und der »Anmerkung zum Vortrag ›Vom Wesen der Wahrheit« auch eine (unten noch näher beschriebene) maschinenschriftlich vorliegende »Nachschrift auf Grund eines Stenogramms«

bestätigt, hielt Heidegger den Vortrag (auf derselben Manuskriptgrundlage) bereits wenige Tage zuvor, nämlich am 5. Dezember 1930 unter dem Titel »Philosophieren und Glauben (Das Wesen der Wahrheit)« vor der Evangelisch-theologischen Fachschaft in Marburg a. d. Lahn.

Wie eine Randbemerkung zu Beginn der (noch erläuterten) »4. Version« des Vortrags »Vom Wesen der Wahrheit« und die »Anmerkung zum Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit«« belegen, erfolgte im Sommer 1932 für den Vortrag in Dresden »die Umarbeitung 1932. Manuskript« und im Herbst 1934 sowie im Winter 1937 »die Umarbeitung 1934 und 37. Maschinenabschrift« (S. 407, Anm. 1 und S. 428). Die (relativ geringfügige) handschriftliche Umarbeitung des Manuskripts des Freiburger (und Marburger) Vortrags im Sommer 1932 ist in die mit einfachen Kleinbuchstaben (a, b, c ...) gekennzeichneten Anmerkungen des Textes der 3. Version aufgenommen. Auf dem Deckblatt des Manuskripts der 3. Version steht damit übereinstimmend die Jahresangabe: »Vom Wesen der Wahrheit | 1930 / 32«.

In der Umarbeitung 1932 wird auf »die Abhandlung über *das Wesen der Wahrheit und die Wahrheit des Wesens*« verwiesen (S. 400, Anm. p), die für den »ursprünglichen Entwurf« der Frage nach der Wahrheit von großer Bedeutung ist (vgl. dazu die »Anmerkung« in: Martin Heidegger, *Wegmarken* (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 201 f.). In Heideggers Nachlaß erhalten ist dazu ein unveröffentlichter kürzerer Text (ohne Datum) mit der Überschrift »I | *Vom Wesen der Wahrheit | Von der Wahrheit des Wesens*« (DI.A: B 9, 3, h), der allerdings keine ausgearbeitete Abhandlung darstellt.

Von diesem Manuskript des Vortrags »Vom Wesen der Wahrheit« (von »1930 / 32« gemäß Deckblatt) wurde (wohl im Herbst 1934) eine Maschinenabschrift erstellt (vermutlich zusammen mit Martin Heideggers Bruder Fritz Heidegger) und im Zuge der vorgenommenen Abschrift der Text von Martin Heidegger (wiederum relativ geringfügig) überarbeitet. Die sachlich aufschlußreichen Änderungen, nicht jedoch rein sprachliche, stilistische oder grammatische Überarbeitungen sowie abweichende Hervorhebungen gegenüber dem Manuskript wurden in die Beilage Nr. 2 der 3. Version (S. 403 ff.) aufgenommen. Alle Gliederungsangaben (I., II., a, b, c) fehlen nun in der Maschinenabschrift.

Die zuvor genannte Maschinenabschrift wurde mit mindestens einem Durchschlag getippt. Das Erstexemplar dieser Abschrift wurde von

Heidegger an Pfingsten 1940 nun umfassend handschriftlich überarbeitet. Dieser Text, der zwar schon weitgehend mit der erstmals von Heidegger 1943 veröffentlichten Fassung übereinstimmt, aber doch noch charakteristische Abweichungen aufweist, wurde vom Herausgeber unter der Bezeichnung »4. Version« aufgenommen. Die noch erwähnte »Umarbeitung« im Winter 1937 ist vermutlich in diese Version eingegangen. Sie läßt sich jedenfalls nicht mehr rekonstruieren.

Von Heideggers Karlsruher Vortrag vom 14. Juli 1930 (1. Version) stand dem Herausgeber eine Farbkopie von Heideggers mit schwarzer Tinte in deutscher Handschrift geschriebenem Text (ebenso bei den folgenden Manuskripten) zur Verfügung (DLA: B 60, 6). Das Manuskript besteht aus 8 Quartblättern im Querformat (sowie beschriftetem Umschlag) mit fortlaufender Numerierung. Von mehreren Beilagen (mittleren und kleineren Formats) wurden 3 Texte aufgenommen, die sich auf die Thematik des Vortrags beziehen.

Ferner lag zu den aufgenommenen 4 Versionen des Vortrags »Vom Wesen der Wahrheit« jeweils ein Ausdruck der von Hartmut Tietjen angefertigten Transkription vor, die nach persönlicher Angabe in den 1990er Jahren entstanden sind. Diese wurden zum Teil Wort für Wort mit der Handschrift kollationiert und verbessert oder ergänzt, zum Teil nur zum Vergleich mit der eigenen Entzifferung herangezogen.

Das Manuskript des Bremer Vortrags vom 8. Oktober 1930 (2. Version) besteht neben einem beschrifteten Umschlag mit der Angabe »*Erste* Umarbeitung« und einem unnummerierten Blatt mit der Überschrift »Vorbemerkung (Br.)« aus insgesamt 25 Quartblättern im Querformat mit der Numerierung 1–24 und einem weiteren Blatt mit der Numerierung 8a (DLA: A 17, d).

Das Manuskript des Freiburger Vortrags vom 11. Dezember 1930 (3. Version) besteht aus 20 Quartblättern im Querformat mit fortlaufender Numerierung und einem vor dem letzten Blatt eingefügten Quartblatt mit der Numerierung 19a, das als Beilage Nr. 1 der 3. Version aufgenommen wurde. Auf dem Deckblatt ist notiert: »Vom Wesen der Wahrheit | 1930 / 32 | Mskr. geschenkt an W. Biemel 31. X. 71«. Auf dem 1. Blatt befindet sich eine Widmung Heideggers für Walter Biemel (datiert 1. November 1971). Im

Deutschen Literaturarchiv Marbach ist eine Schwarzweißkopie des Walter Biemel geschenkten Originalmanuskripts erhalten, von der dem Herausgeber eine neu erstellte Kopie zur Verfügung stand (DLA: C 25). Wie bereits erläutert, hielt Heidegger den Vortrag auf derselben Manuskriptgrundlage wenige Tage zuvor in Marburg. Von diesem Marburger Vortrag lag dem Herausgeber die Kopie einer maschinenschriftlichen Nachschrift (16 durchnummerierte Seiten, ca. Format DIN A 4) vor mit der Überschrift: »*Martin Heidegger | Philosophieren und Glauben | (Das Wesen der Wahrheit)* | (Vortrag vor der Evangelisch-theologischen Fachschaft in Marburg am 5. 12. 1930 – Nachschrift auf Grund eines Stenogramms)«. Die Nachschrift stimmt inhaltlich mit dem Manuskript des Freiburger Vortrags überein und konnte zumindest Anhaltspunkte dafür geben, ob eine Ergänzung bereits für die Vorträge im Dezember 1930 vorgenommen wurde oder erst bei der Umarbeitung im Sommer 1932 erfolgte. Der 1. Absatz dieser Nachschrift, der sich nur auf den Vortrag in Marburg bezieht, wurde übernommen und der 3. Version vorangestellt. Nach einer persönlichen Mitteilung von Alberto Rosales (Caracas, Venezuela), der eine Kopie der Marburger Mitschrift besitzt, war auch Walter Biemel (1918–2015) der Nachschreiber unbekannt. Eine (nach Alberto Rosales) von Heidegger bestätigte Konjekture (»Das kann es nur [!] wirklich bleiben ...«) wurde berücksichtigt (vgl. auch Martin Heideggers Brief an Alberto Rosales im Nachwort des Herausgebers, S. 557).

Die bereits genannte Maschinenabschrift (wohl vom Herbst 1934) des Freiburger Vortrags lag dem Herausgeber in einer Schwarzweißkopie des Durchschlags (ohne handschriftliche Zusätze) vor. Sie umfaßt 28 durchnummerierte Blätter vom Format DIN A 4 und trägt die Überschrift: »*Vom Wesen der Wahrheit*« | von | Martin Heidegger | (Vortrag am 11. Dezember 1930 in Freiburg i. Br.)«. (Von diesem Typoskript ist im Frankfurter Marcuse-Archiv wiederum eine engzeilige wörtliche Maschinenabschrift als Durchschlag erhalten, die dem Herausgeber in elektronischer Form zur Verfügung stand und deren Entstehung nicht bekannt ist (vgl. Thomas Regehly, Übersicht über die »Heideggeriana« im Herbert Marcuse-Archiv ... In: Heidegger Studies 7 (1991), S. 191).)

Das Erstexemplar dieses Typoskripts wurde von Heidegger handschriftlich mit schwarzer Tinte umfassend überarbeitet (aufgenommen als

»4. Version«). Die dem Herausgeber vorliegende Schwarzweißkopie umfaßt neben den 28 überarbeiteten Blättern der Maschinenabschrift noch 2 eingefügte (handschriftliche) Blätter vom Format 15 × 21 cm und 7 eingefügte Blätter im Quartformat, deren Text entsprechend eingebaut ist. Ferner ist das wichtige Quartblatt mit der Überschrift »Anmerkung zum Vortrag ›Vom Wesen der Wahrheit‹« beigelegt (DLA: C 25).

Abschließend sollen die insgesamt 8 Aus- bzw. Umarbeitungsstufen des Vortrags »Vom Wesen der Wahrheit« in den Jahren 1930 bis 1943 nochmals zusammengestellt werden (die Bezeichnung der »Versionen« stammt vom Herausgeber):

- i. Der Vortrag am 14. Juli 1930 in Karlsruhe (aufgenommen als »1. Version«).
- ii. Der Vortrag am 8. Oktober 1930 in Bremen, von Heidegger als »*Erste* Ausarbeitung« bezeichnet (aufgenommen als »2. Version«).
- iii. Der Vortrag am 11. Dezember 1930 in Freiburg i. Br. und zuvor bereits (unter anderem Titel) am 5. Dezember in Marburg a. d. L. (aufgenommen als »3. Version«).
- iv. Die Umarbeitung am Manuskript des Freiburger (und Marburger) Vortrags im Sommer 1932 für den Vortrag in Dresden (aufgenommen in die Anmerkungen der 3. Version).
- v. Die Umarbeitung wiederum des Manuskripts des Freiburger Vortrags im Zuge der Maschinenabschrift im Herbst 1934 (aufgenommen als Beilage Nr. 2 der 3. Version).
- vi. Die Umarbeitung im Winter 1937 an der Maschinenabschrift (ist nicht zu rekonstruieren).
- vii. Die umfassende handschriftliche Umarbeitung des Erstexemplars der Maschinenabschrift (vom Herbst 1934) an Pfingsten 1940 (aufgenommen als »4. Version«).
- viii. Der schließlich von Heidegger selbst im Jahre 1943 erstmals veröffentlichte Text (aufgenommen in: Martin Heidegger, Wegmarken (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 177–200).

Aufgenommene Texte bisher unveröffentlicht.

XI. Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI
(26. Oktober 1930)

Heidegger hat Augustinus in drei unterschiedlichen Textgestalten interpretiert. Der früheste und umfangreichste Text ist seine Freiburger Vorlesung »Augustinus und der Neuplatonismus« vom Sommersemester 1921, deren Hauptteil eine »Phänomenologische Interpretation von Confessiones liber X« gibt (in: Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Hg. von Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube. Gesamtausgabe Bd. 60. Frankfurt a. M.: Klostermann 1995, S. 157–299). Die in dem vorliegenden Text seines am 26. Oktober 1930 vor Mönchen, Klerikern und Novizen der Erzabtei St. Martin in Beuron (im oberen Donautal) gegebene Auslegung von Augustinus' »Betrachtung über die Zeit« (Confessiones liber XI) steht in einem engen Zusammenhang mit den im folgenden Wintersemester (1930/31) in Freiburg gehaltenen Übungen mit dem Titel »Augustinus, Confessiones XI (de tempore)« (Seminaufzeichnungen in: Martin Heidegger, *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*. Hg. von Mark Michalski. Gesamtausgabe Bd. 83. Frankfurt a. M.: Klostermann 2012, S. 39–82).

Dem Herausgeber stand eine Schwarzweißkopie von Heideggers mit schwarzer Tinte in deutscher Handschrift geschriebenem Text zur Verfügung (DLA: A 20, a). Das Manuskript besteht aus 11 fortlaufend nummerierten Blättern (und Deckblatt) vom Format 18 × 29 cm im Querformat. Von mehreren Beilagen (mittleren und kleineren Formats) wurden nur diejenigen aufgenommen, die sich thematisch auf den Haupttext beziehen und diesen weiter ausführen und erläutern. Ferner lag die Kopie einer Maschinenabschrift des Manuskripts vor, die möglicherweise von Mönchen des Klosters angefertigt wurde. Das Original befindet sich im Besitz von Martin Heideggers Neffen, dem katholischen Priester Heinrich Heidegger (geb. 1928). Das Typoskript umfaßt insgesamt 18 Blätter vom Format DIN A 4 (Haupttext mit fortlaufender Numerierung 1–13, Beilagen mit der Numerierung 3a–3c, 8a und 12a). Die griechischen Zitate und einige Korrekturen sind mit der Hand eingetragen. Die Abschrift wurde mit der Handschrift kollationiert und an zahlreichen Stellen verbessert. Die Zitate wurden auf der Grundlage von Heideggers Handexemplaren verifiziert

und die bibliographischen Angaben insgesamt vervollständigt. Heideggers Handexemplar der *Confessiones* stand dem Herausgeber im Original zur Verfügung: S. Aureli Augustini Confessionum libri tredecim. Ex recognitione P. Knöll. Editio stereotypa impressio nova. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1926. Vor allem das XI. Buch zeigt eine Fülle verschiedenfarbiger Unterstreichungen und Randbemerkungen, die an einigen Stellen darauf hindeuten, daß sie im Zusammenhang mit dem Beuroner Vortrag entstanden sind.

Bisher unveröffentlicht.

XII. Höhlengleichnis – Vorarbeit (um 1931)

Der Text (ohne Datumsangabe) wurde zwar wohl nicht vorgetragen, er steht aber nach Heideggers eigener Angabe auf dem Deckblatt (S. 459 mit Anm. 1) als »Vorarbeit« in einem engen Zusammenhang mit zwei »Kränzchen«-Vorträgen, nämlich dem Vortrag »*Ἀλήθεια* und Höhlengleichnis« vom 13. November 1931 und dem Vortrag »*Τὸ ψεῦδος*« vom 22. Juli 1932 (XIII. und XIV. Vortrag im vorliegenden Band). Es ist daher anzunehmen, daß diese »Vorarbeit« noch vor dem Kränzchen-Vortrag am 13. November 1931 entstanden ist, der (ebenfalls nach dem Deckblatt) eine »wichtige Zusammenfassung« darstellt. (Die Angaben auf dem Deckblatt können sehr wohl rückblickend notiert worden sein.) Wie ein Textvergleich nahelegt, hat Heidegger diese »Vorarbeit« zu Platons »Höhlengleichnis« dann auch für seine Freiburger Vorlesung »Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet« vom Wintersemester 1931/32 (Gesamtausgabe Bd. 34) herangezogen und sogar noch für seine Freiburger Vorlesung »Vom Wesen der Wahrheit« vom Wintersemester 1933/34 verwendet (in: Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*. Hg. von Hartmut Tietjen. Gesamtausgabe Bd. 36/37. Frankfurt a. M.: Klostermann 2001, S. 81–264, bes. S. 127–185). Als wahrscheinlichste Entstehungszeit wird vom Herausgeber das Jahr 1931 angenommen.

Dem Herausgeber stand eine Farbkopie von Heideggers mit schwarzer Tinte in deutscher Handschrift geschriebenem Text zur Verfügung (DLA:

A 17). Das Manuskript besteht aus 13 fortlaufend nummerierten Blättern vom Format 16,5 × 21 cm im Hochformat und einem vorangestellten Blatt gleichen Formats mit der Überschrift »Einleitung« (ohne Numerierung) sowie dem erwähnten Deckblatt. Zwei ebenfalls vorangestellte Beilagen, die inhaltlich in den Text eingegangen sind, wurden nicht aufgenommen.

Bisher unveröffentlicht.

XIII. Ἀλήθεια und Höhlengleichnis (13. November 1931)

Heidegger hielt nach eigener Angabe auf dem 1. Blatt seiner Aufzeichnungen den »Kränzchenvortrag« zum Thema »Ἀλήθεια und Höhlengleichnis« am 13. November 1931. Der Text ist relativ knapp, stichpunktartig ausgeführt und wurde von Heidegger wohl im mündlichen Vortrag sprachlich ausformuliert. Das Freiburger (philologische oder philosophische) Kränzchen, die »Corona«, war eine aus Vertretern verschiedener Fächer der hiesigen Universität zusammengesetzte Gruppe von Professoren mit regelmäßigen wissenschaftlichen Sitzungen in den privaten Wohnräumen der Mitglieder (vgl. Die Freiburger Philosophische Fakultät 1920–1960. Mitglieder – Strukturen – Vernetzungen. Hg. von Eckhard Wirbelauer. Freiburg/München: Alber 2006, bes. S. 593–620).

Dem Herausgeber stand eine Schwarzweißkopie von Heideggers mit schwarzer Tinte in deutscher Handschrift geschriebenem Text zur Verfügung (DLA: A 22, c). Das Manuskript besteht aus 6 fortlaufend nummerierten Blättern vom Format 16,5 × 21 cm im Hochformat. Der Hinweis auf einen Abschnitt der (in den Jahren 1936 bis 1938 ausgearbeiteten) »Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)« (im vorliegenden Band S. 481, Anm. 1) auf einem Zettel muß nachträglich erfolgt sein.

Bisher unveröffentlicht.

XIV. Τὸ ψεῦδος
(22. Juli 1932)

Heidegger hielt den Vortrag »Τὸ ψεῦδος« nach eigener Angabe zu Beginn des Manuskripts ebenfalls im Rahmen des Freiburger »Kränzchens« am 22. Juli 1932. Der Text steht wiederum in einem engen Zusammenhang mit der vorangegangenen Vorlesung »Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet« (Gesamtausgabe Bd. 34).

Dem Herausgeber stand eine Farbkopie von Heideggers mit schwarzer Tinte in deutscher Handschrift geschriebenem Text zur Verfügung (DLA: A 23, b). Das ausführliche Manuskript besteht aus 17 fortlaufend nummerierten Blättern vom Format 16,5 × 21 cm im Hochformat, einem eingelegten Blatt gleichen Formats mit der Angabe »zu S. 6 oben« und 3 Blättern gleichen Formats als Beilagen, von denen 2 aufgenommen wurden.

Bisher unveröffentlicht.

XV. »Der Satz vom Widerspruch«
(16. Dezember 1932)

Heidegger hielt den Vortrag »Der Satz vom Widerspruch« wiederum im Rahmen des Freiburger Kränzchens am 16. Dezember 1932 (vgl. Heidegger und die Anfänge seines Denkens (Heidegger-Jahrbuch 1), a.a.O., S. 495, Nr. 3205). Die auf dem Deckblatt (unter dem in Anführungszeichen gesetzten Titel) stehende Angabe »vgl. W.S. 28/9« verweist (entsprechend dem Vorlesungsverzeichnis) auf seine im Wintersemester 1928/29 in Freiburg veranstalteten »phänomenologischen Übungen für Fortgeschrittene« mit dem Titel »Die ontologischen Grundsätze und das Kategorienproblem«. Den folgenden Blättern ist jeweils ein eigener thematischer Titel vorangestellt, ohne daß die einzelnen Themenbereiche zu einem fortlaufenden Text verbunden sind. Es ist daher denkbar, daß Heidegger einige Blätter der Übungen von 1928/29 für seinen Vortrag entnommen und verwendet hat. Am ausführlichsten erörterte Heidegger sehr viel später die »Grundsätze des Denkens«, zu denen man auch den Satz des Widerspruchs rechnet, in den »Freiburger Vorträgen« von 1957 (in: Martin Heidegger, Bremer und

Freiburger Vorträge. Hg. von Petra Jaeger. Gesamtausgabe Bd. 79. Frankfurt a. M.: Klostermann 1994; 2., durchges. Aufl. 2005, S. 79–176).

Dem Herausgeber stand eine Schwarzweißkopie von Heideggers mit schwarzer Tinte in deutscher Handschrift geschriebenem Text zur Verfügung (DLA: C 24). Das Manuskript besteht aus 16 unnummerierten Blättern verschiedener (mittlerer und kleinerer) Formate sowie einem Deckblatt. Die kleineren Blätter (oder Zettel) ähneln denjenigen, die Heidegger seinen Seminaren zugrunde legte.

Bisher unveröffentlicht.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Aufgrund des großen Umfangs wurde Band 80 der Gesamtausgabe mit dem von Martin Heidegger festgelegten Obertitel »Vorträge« in zwei Teilbände aufgeteilt. Der hier vorliegende erste Teilband umfaßt seine bislang überhaupt unveröffentlichten oder nur außerhalb der Gesamtausgabe erschienenen Vorträge (sowie deren Vorarbeiten) von 1915, dem Jahr der Habilitation bei Heinrich Rickert, bis Ende 1932.¹

Heideggers überwiegend kürzere Reden und Ansprachen gerade aus den Jahren 1933 und 1934 wurden bereits von Hermann Heidegger unter dem Titel »Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)« im Band 16 der Gesamtausgabe im Jahr 2000 veröffentlicht. Der geplante zweite Teilband setzt ein mit dem sich entfaltenden seinsgeschichtlichen oder Ereignis-Denken. Als erster aufzunehmender Text des zweiten Teilbandes ist das von Heidegger selbst als »I. Ausarbeitung« bezeichnete Manuskript mit der Überschrift »Vom Ursprung des Kunstwerks« vorgesehen, dessen Erstveröffentlichung in den »Heidegger Studies« (Vol. 5 (1989), p. 5–22) erfolgte. Für die Chronologie der aufzunehmenden Texte stellt sich damit die Frage nach der Datierung dieser »I. Ausarbeitung«, die in der Forschung umstritten ist (1931/1932 oder erst 1935). Aufgrund der Nennung eines ganz bestimmten Kunstwerks, des »Straßburger »Bärbele« im Liebieghaus in Frankfurt«, konnte nach entsprechenden Nachforschungen des Herausgebers u. a. im Frankfurter Städel Museum die Entstehungszeit des Textes eindeutig auf das Jahr 1935 eingegrenzt werden.²

Nach einer mündlichen und im Oktober 2015 nochmals schriftlich bestätigten Mitteilung Friedrich-Wilhelm von Herrmanns,

¹ Eine gewisse Ausnahme bildet nur die 4. Version des Vortrags »Vom Wesen der Wahrheit«, die aber als eine an Pfingsten 1940 vorgenommene »Umarbeitung« vor allem auf der im Dezember 1930 vorgetragenen 3. Version beruht.

² Eine ausführliche Darlegung wird im zweiten Teilband gegeben.

der in den Jahren 1972 bis 1976 Heideggers Privatassistent war, gab ihm der schon hochbetagte Philosoph im Jahre 1975 die Anweisung, nicht nur die endgültigen Fassungen der Vorträge in den Band 80 der Gesamtausgabe aufzunehmen, sondern ausdrücklich auch alle früheren Ausarbeitungen und Vorarbeiten, damit die Entwicklung seines Denkens nachvollzogen werden kann.

Es sollen kurz zwei Dokumente angeführt werden, die weitere Auskunft über Heideggers Vortragstätigkeit und die erhaltenen Unterlagen geben können. Am 8. Oktober 1930 hielt Heidegger in Bremen einen Vortrag zum Thema »Vom Wesen der Wahrheit«.³ Heinrich Wiegand Petzet, der Heidegger nach Bremen eingeladen hatte, berichtet in seinem Buch »Auf einen Stern zugehen«: »Am nächsten Tage, an dem Heidegger sich nach seiner Gewohnheit zur Sammlung und Vorbereitung ganz in die Bibliothek zurückzog und nur mittags eine Stunde zu Tisch erschien, hielt er abends den Vortrag.«⁴ Die mit Buntstiften vorgenommenen Hervorhebungen für den mündlichen Vortrag und manche Verbesserungen oder Ergänzungen in den Vortragsmanuskripten könnten auch hier noch entstanden sein. Zudem ermöglichte es die konzentrierte Vorbereitung, die Gedanken dann in der mündlichen Rede freier und weiter auszuführen. Alberto Rosales (Caracas, Venezuela), dem (neben einem anderen Text) eine Kopie der maschinenschriftlich übertragenen »Nachschrift auf Grund eines Stenogramms«⁵ des Vortrags über das »Wesen der Wahrheit« vom 5. Dezember 1930 in Marburg vorlag, bat Heidegger um die Durchsicht seiner vorgeschlagenen Konjekturen und erhielt von ihm folgende Antwort:

³ Im vorliegenden Band X. Vortrag, 2. Version, S. 345–377 (vgl. auch Nachweise und Erläuterungen, S. 544 f.).

⁴ Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929–1976*. Frankfurt a. M.: Societäts-Verlag 1983, Besuch in Bremen, S. 20–25; hier S. 23.

⁵ Vgl. X. Vortrag, 3. Version, S. 379; ferner Nachweise und Erläuterungen, S. 548.

»MARTIN HEIDEGGER FREIBURG I. BR.-ZÄHRINGEN,
RÖTEBUCK 47

6. Juli 1970

Sehr geehrter Herr Dr. Rosales,
die beiden Nachschriften-Texte habe ich durchgesehen. Es gäbe noch manches, aber nichts Wesentliches zu ändern. Ich bitte Sie, bei Ihrer Verwendung dieser Texte grundsätzlich anzumerken:

1. Aus langer Erfahrung und Nachprüfung bestätigt sich der Satz: auch die beste stenographische Nachschrift der besten Hörer zeigt Abweichungen vom Vortrag.

2. Die kursierenden Nachschriften sind oft fehlerhafte Abschriften von Nachschriften.

3. Beim Vortrag des Textes habe ich nie das Manuscript mechanisch abgelesen, sondern beim Sprechen Stellen geändert, das Geschriebene erweitert und auch Stellen ausgelassen und Änderungen, die *nach* der Vorlesung vorgenommen wurden, in das Manuscript eingetragen.

4. Die Nachschrift hat also nie den Wert eines von mir redigierten Textes.

Mit freundlichen Grüßen

M. Heidegger⁶

Im vorliegenden Band beruhen nur die IV. Vorträge »Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung« vom April 1925 auf einer Nachschrift, da das Manuskript des wichtigen Textes nicht erhalten ist.

Eine Zusammenstellung aller von Heidegger in dem hier aufgenommenen Zeitraum gehaltenen und zum Teil schon veröffentlichten Vorträge wird hier nicht gegeben, da eine vollständige Auflistung bereits von Chris Bremmers erstellt wurde.⁷ Die

⁶ Eine Kopie von Heideggers Originalbrief in Maschinenschrift (mit Heideggers Briefkopf und eigenhändiger Unterschrift) erhielt der Herausgeber von Alberto Rosales.

⁷ Schriftenverzeichnis (1909–2004), bearbeitet von Chris Bremmers. In: Heideg-

Manuskripte von Heideggers verschiedenen Kant-Vorträgen aus den Jahren 1927 bis 1929 sind nicht erhalten.⁸ Nach einer schriftlichen Mitteilung Friedrich-Wilhelm von Herrmanns hat Heidegger diese Texte, wie er ihm selbst gegenüber geäußert hat, vernichtet, nachdem er sie in die abschließende Gestalt seines Buches »Kant und das Problem der Metaphysik« von 1929 (Gesamtausgabe Bd. 3) gebracht hatte. Noch ein weiteres Vortragsmanuskript aus dem Umfeld der aufgenommenen Texte ist nicht erhalten.⁹ Am 14. April 1920 hielt Heidegger in Wiesbaden einen Vortrag über Oswald Spengler und sein Werk »Der Untergang des Abendlandes«.¹⁰ Friedrich-Wilhelm von Herrmann vermutet, wie er dem Herausgeber schriftlich mitteilte, daß Heidegger selbst diese Unterlagen irgendwann einmal bei der Durchsicht seiner Papiere ausgesondert und vernichtet hat, da er ein immer distanzierteres Verhältnis zu Oswald Spengler gehabt hat.

Es ist anzunehmen, daß Heidegger die Manuskripte für die feststehenden Vortragstermine in der Regel relativ zeitnah ausgearbeitet hat. Eine Ausnahme bildet auf jeden Fall der III. Vortrag »Dasein und Wahrsein«, wie in den »Nachweisen und Erläuterungen« (S. 533 f.) bereits dargelegt wurde. Wie in dem Brief an Rosales beschrieben, hat er auch noch Änderungen »nach der Vorlesung vorgenommen«. Manche (in die Fußnoten aufgenommenen) Randbemerkungen und Beilagen, insbesondere kritisch kommentierenden Inhalts oder Entwürfe für Umarbeitungen, könnten aber auch noch einige Zeit später hinzugefügt worden sein, da Heidegger seine Manuskripte oft für spätere Arbeiten, z. B.

ger und die Anfänge seines Denkens. Hg. von Alfred Denker, Hans-Helmut Gander, Holger Zaborowski. Freiburg/München: Alber 2004 (Heidegger-Jahrbuch 1), S. 419–598; hier S. 466–495.

⁸ Vgl. Heidegger und die Anfänge seines Denkens (Heidegger-Jahrbuch 1), a.a.O., S. 482, Nr. 2705; S. 483, Nr. 2708; S. 486, Nr. 2809; S. 488, Nr. 2909.

⁹ In seiner Zusammenstellung nennt Chris Bremmers drei weitere Vorträge, über die wenig bekannt ist und deren Manuskripte wohl ebenfalls nicht erhalten sind (vgl. Heidegger und die Anfänge seines Denkens (Heidegger-Jahrbuch 1), a.a.O., S. 469, Nr. 1702; S. 476, Nr. 2304; S. 481, Nr. 2605).

¹⁰ Vgl. Nachweise und Erläuterungen, II. Vortrag, S. 533.

seine Vorlesungen, wieder heranzog. Formale Kriterien (wie z. B. Stift, Farbe) lassen hier leider keine Rückschlüsse zu.

*

Bei den bereits veröffentlichten Texten wurden alle Druckfassungen vom Herausgeber nochmals Wort für Wort mit den vorliegenden Handschriften kollationiert, bislang nicht aufgenommene Randbemerkungen und Beilagen ergänzt und alle Zitate geprüft sowie die bibliographischen Angaben vervollständigt. Bei den bisher unveröffentlichten Texten lagen zum Teil von Hartmut Tietjen angefertigte (und einige von Bernd Heimbüchel nochmals verbesserte) Transkriptionen (oder ältere erhaltene Maschinenabschriften) vor, die – soweit relativ verlässlich – ebenfalls mit den Handschriften kollationiert wurden, andernfalls nur zum Vergleich mit der neuen Transkription herangezogen wurden. Alle vom Herausgeber erstellten Texte wurden von Friedrich-Wilhelm von Herrmann nochmals sorgsam mit den Handschriften (überwiegend neu angefertigte Farbkopien des Deutschen Literaturarchivs Marbach) kollationiert und die fraglichen Lesarten überprüft. Nähere Hinweise zu den einzelnen Vorträgen werden in den »Nachweisen und Erläuterungen« gegeben. Alle stenographisch ergänzten Textstellen (Gabelsberger Kurzschrift) in den Handschriften wurden von Guy van Kerckhoven entziffert und an einigen schwierigen Stellen noch von Thomas Vongehr und Robin Rollinger durchgesehen.

Die handschriftlich vorgenommenen Verbesserungen des Textes (Durchstreichungen, Überschreibungen usw.) in den Manuskripten und der Einbau der zugeordneten Einschübe am Rand (in der Regel mit einem Einfügungszeichen versehen) in den fortlaufenden Text erfolgten entsprechend Heideggers editorischen Vorgaben stillschweigend. Handschriftliche Randbemerkungen wurden an den betreffenden Stellen mit hochgestellten Ziffern versehen und als Fußnoten (Anmerkungen) wiedergegeben. Einige längere Randbemerkungen wurden als Beilage aufgenommen.

Die Orthographie und die Satzzeichengebung wurden den bis 1998 geltenden Regeln behutsam angeglichen. Heidegger-eigentümliche Schreibweisen bei einigen Wörtern und wichtigen Termini wurden belassen und auch nicht vereinheitlicht. Bei den relativ wenigen Abkürzungen wurde folgendermaßen vorgegangen: Diejenigen Abkürzungen, die in dem jeweiligen Textzusammenhang eindeutig sind, wurden stillschweigend aufgelöst. Auflösungen dagegen, die dem Herausgeber nur plausibel oder wahrscheinlich erschienen (und wenn die grammatische Form, z. B. Singular oder Plural, nicht eindeutig bestimmt werden konnte), wurden dagegen in eckige Klammern gesetzt. Die mehrfach vorkommende Abkürzung »NB« steht für »notabene« (»merke wohl!«, übrigens).

Wie bereits erwähnt, finden sich in den Handschriften eine Vielzahl von Hervorhebungen mit Farbstiften (zumeist grün oder rot), die nur dem mündlichen Vortrag dienten und daher nicht berücksichtigt wurden. Nur die (wie die Texte selbst) mit schwarzer Tinte ausgeführten Unterstreichungen wurden einheitlich durch Kursivierung übernommen.

Die in Großbuchstaben den jeweiligen Vorträgen vorangestellten Hauptüberschriften stammen vom Herausgeber. Die Überschriften der eigentlichen Texte wurden aber unverändert aus den Handschriften übernommen und ebenso (in einer Fußnote zum Titel) die oft beigefügten Angaben zum Datum und Ort der Veranstaltung, auf der der jeweilige Vortrag gehalten wurde. Für den Fall, daß die von Heidegger notierte Überschrift auf dem Deckblatt oder Umschlag vom ausgeführten Text selbst abweichen sollte, wurde ein Hinweis in den Fußnoten gegeben.

Entsprechend den editorischen Richtlinien der Gesamtausgabe wird auf nicht entzifferte Wörter in gesonderten, mit Sternchen versehenen Anmerkungen hingewiesen, fragliche Lesarten sind mit einem in eckige Klammern gesetzten Fragezeichen hinter dem nicht zweifelsfrei entzifferten Wort gekennzeichnet.

Zur einheitlichen Verwendung der in eckigen Klammern ergänzten Textstellen kann festgehalten werden, daß – außer in den Originalzitaten Heideggers (zur Kennzeichnung der von ihm vor-

genommenen Hinzufügungen oder Auslassungen) und außer den wenigen Stellen, bei denen ein ausdrücklicher Hinweis auf eine andere Verwendung gegeben wird – *in eckige Klammern gesetzte Angaben* im Text, in den Überschriften und in den Anmerkungen (Fußnoten) sachlich erforderliche Konjekturen (sowie ergänzte Abkürzungen), bibliographische Nachweise und notwendige Hinweise oder Ergänzungen *des Herausgebers* darstellen. Bei nicht wörtlicher Zitation wird den bibliographischen Nachweisen ein »vgl.« vorangestellt.

*

Mein erster Dank gilt Herrn Rechtsanwalt Arnulf Heidegger als Nachlaßverwalter, der mir die Herausgabe des vorliegenden Bandes übertrug, für das mir gegenüber erwiesene Vertrauen. Zu danken habe ich ganz besonders Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, der alle Texte noch einmal mit großer Sorgfalt mit den Handschriften kollationierte, fragliche Lesarten auflöste und mir viele wertvolle Hinweise zur Edition des vorliegenden Bandes gab. Herrn Prof. Dr. Guy van Kerckhoven (Katholieke Universiteit Leuven) danke ich für seine sorgsame Entzifferung zahlreicher Textstellen in Gabelsberger Kurzschrift sowie Herrn Dr. Thomas Vongehr (Husserl-Archiv Leuven) und Herrn Dr. Robin Rollinger für ihre Hilfestellung bei der Entzifferung der Stenographie. Dankbar erwähnen möchte ich Frau Gudrun Bernhardt von der Handschriftenabteilung des Deutschen Literaturarchivs Marbach, die mir bei der Bereitstellung des Heidegger-Nachlasses und der Anfertigung zahlreicher Farb- und Schwarzweißkopien der Handschriften alle Hilfe angedeihen ließ. Herrn Dr. Hartmut Tietjen gilt mein Dank für seine Hinweise zu den von ihm erstellten Transkriptionen und Herrn Dr. Bernd Heimbüchel für die Übergabe dieser von ihm teilweise verbesserten und in die Textverarbeitung übertragenen Unterlagen. Herrn Prof. Dr. Frithjof Rodi und Herrn Prof. Dr. Hans-Ulrich Lessing von der Diltthey-Forschungsstelle der Ruhr-Universität Bochum

danke ich für wertvolle Hinweise und die Zusendung einer Kopie des Bochumer Exemplars der Nachschrift von Heideggers Kasseler Vorträgen. Ebenso danke ich Herrn Stephen Roeper vom Archivzentrum der Universitätsbibliothek Frankfurt am Main für die Zusendung einer Kopie des zugehörigen Frankfurter Exemplars sowie weiterer Typoskripte aus dem Herbert Marcuse-Archiv. Herrn Norbert Pfeifer, Redakteur beim Weserkurier in Bremen, danke ich für die Zusendung mehrerer Artikel aus den »Bremer Nachrichten«. Herrn Prof. Dr. Alberto Rosales (Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela) schulde ich Dank für wichtige Hinweise zu den Vorträgen »Vom Wesen der Wahrheit« und die Zusendung einer Kopie des an ihn gerichteten Briefes Martin Heideggers vom 6. Juli 1970.

München und Gauting, im November 2015 Günther Neumann